

جيل دولوز


نيتشه والفلسفة

ترجمة
أسامة الحاج



نيتشه والفلسفة

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى
1414 هـ - 1993 م

 **الجامعة اللبنانية للنشر**
بيروت - الحمرا - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف : 802296- 802407- 802428
ص. ب : 113/ 6311 - بيروت - لبنان
تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

جيل دولوز

نيتشه والفلسفة

ترجمة: أسامة الحاج

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع



هذا الكتاب ترجمة :

NIETZSCHE
ET
LA PHILOSOPHIE

GILLES DELEUZE

الفصل الأول

فن المأساة Le Tragique

1 - مفهوم النسابة^(٥) Généalogie

يقوم مشروع نيتشه الأكثر عمومية على ما يلي: إدخال مفهومي المعنى والقيمة إلى الفلسفة. ويديهي أن الفلسفة الحديثة، في جزء كبير منها، عاشت ولا زالت تعيش على نيتشه، لكن ربما ليس بالطريقة التي يتنمها. إن نيتشه لم يخف يوماً أن فلسفة المعنى والقيم يجب أن تكون نقدية. وأحد الحوافز الرئيسية لعمل نيتشه هو كون كانط لم يقدّم بالنقد الحقيقي، لأنه لم يعرف أن يطرح مشكلته بتعابير القيم. والحال أنه حدث في الفلسفة الحديثة أن كوّنت نظرية القيم أمثالية جديدة وخضوعات جديدة. حتى الفينومينولوجيا ساهمت بجهازها في وضع إلهام نيتشوي، حاضر غالباً فيها، في خدمة الامتثالية الحديثة. لكن حين يتعلق الأمر بنيتشه، علينا أن ننطلق على العكس من الواقعة التالية: إن فلسفة القيم، كما يؤسسها ويتصورها، هي الإنجاز الحقيقي للنقد، الطريقة الوحيدة لإنجاز النقد الكلي، أي صنع الفلسفة بـ«ضربات مطرقة». ويستتبع مفهوم القيمة، في الواقع، قلباً نقدياً. فمن جهة، تَظْهَرُ الْقِيَمُ أو تُعْطَى كمبادئ: يُفْتَرَضُ تَقْوِيمٌ ما قِيَمًا يُشْتَرُكُ انطلاقاً منها الظواهر. لكن من جهة أخرى، وبصورة أشد عمقاً، إن القيم هي التي تفترض تقويمات، «وجهات نظر تشيئية»، تشتق منها قيمتها بالذات. والمشكلة النقدية هي التالية: قيمة القيم، التقويم الذي تنشأ منه قيمتها، إذاً مشكلة خَلْقِهَا. ويتحدد التقويم كالعنصر التفاضلي الخاص بالقيم المقابلة: وهو عنصر نقدي ومُبدِع في آن.

(٥) علم يبحث في أصل أنساب العائلات (م).

والتقويمات، المنسوبة إلى عنصرها، ليست قيماً، بل طرق في وجود أولئك الذين يحكمون ويقومون، أنماط وجود لهم، تلعب بالضبط دور مبادئ للقيم التي يحكمون بالنسبة إليها. لذا نمتلك دائماً المعتقدات والعواطف والأفكار التي نستحقها تبعاً لطريقة وجودنا أو أسلوب حياتنا. ثمة أشياء لا يمكن أن نقولها، أو نشعر بها أو نتصورها، وقيم لا يمكن الإيمان بها إلا بشرط تقويم الحياة «بدناءة» والعيش والتفكير «بدناءة». هاكم الجوهرى: ليس العالي والسافل، والنبيل والخسيس، قيماً، بل تمثل العنصر التفاضلي الذي تشتق منه قيمة القيم بالذات.

للفلسفة التقديرية حركتان مترابطتان: نسبة كل شيء، وكل أصل له بعض القيمة إلى قيم؛ لكن كذلك نسبة هذه القيم إلى شيء ما يكون أصلها ويقرر قيمتها. إننا نتعرف إلى صراع نيتشه المزدوج، ضد أولئك الذين يُيقنون القيم خارج النقد، مكتفين بمجرد القيم الموجودة أو بنقد الأشياء باسم قيم سائدة، من أمثال «عابلي الفلسفة»، كانط وشوبنهاور⁽¹⁾؛ لكن كذلك ضد من ينتقدون القيم أو يحترمونها، يجعلها تشتق من وقائع بسيطة، من وقائع موضوعية مزعومة، وهم المنغمسون، والعلماء⁽²⁾. وفي الحالتين تسبح الفلسفة في العنصر الحيادي لما له قيمة في ذاته أو لما له قيمة بالنسبة للجميع. يقف نيتشه في آن ضد الفكرة السامية للأساس التي تترك القيم غير منحازة بخصوص أصلها الخاص بها، وضد فكرة مجرد اشتقاق سببي أو بداية سطحية، التي تطرح أصلاً حيادياً للقيم. إن نيتشه يكون مفهوم النسابة. فالفيلسوف عالم نسابة، لا قاضي محكمة على طريقة كانط، ولا ميكانيكي على الطريقة المنفعية. الفيلسوف هو هزبود⁽³⁾. يُحل نيتشه محل مبدأ الشمولية الكانطية، كما محل مبدأ التشابه العزيز على قلوب المنفعيين، الشعور بالاختلاف أو المسافة (عنصر تفاضلي). وإنما من علياء الشعور بالمسافة هذا، يعطي المرء نفسه الحق في خلق قيم أو تحديدها: ما هم المنفعة؟⁽⁴⁾.

(1) ما وراء الخير والشر، 211.

(2) ما وراء الخير والشر، القسم السادس.

(3) شاعر اغريقي ولد في أسكرا في أواسط القرن الثامن قبل الميلاد، وهو مؤلف قصائد تعليمية (المعزب).

(4) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 2.

وتعني النسابة قيمة الأصل وأصل القِيم في الوقت ذاته، وهي تتعارض مع الطابع المطلق للقيم كما مع طابعها النسبي أو النسبي. النسابة تعني العنصر التفاضلي للقيم الذي تنبع منه قيمتها بالذات. وتعني النسابة إذا الأصل. إنها تعني النيل والخساسة، النيل والدناءة، النيل والانحطاط في الأصل. فالنيل والدنيء، السامي والخسيس، ذلكم هو العنصر النسابي بحصر المعنى أو النقدي. لكن النقد، المفهوم هكذا، هو الأكثر إيجابية في الوقت ذاته. ليس العنصر التفاضلي نقداً لقيمة القيم، من دون أن يكون أيضاً العنصر الإيجابي لإبداع ما. لذا لا يتصور نيتشه النقد أبداً كرد فعل، بل كفعل. يعارض نيتشه بنشاط النقد الانتقام والحقد أو الضغينة. سوف يثبّع زرادشت «قرده»، ومهرجه، وشيطانه، من أول الكتاب إلى آخره؛ لكن القرده يتميز من زرادشت كما يتميز الانتقام والضغينة من النقد بالذات. إن ما ينحسه زرادشت كإحدى التجارب الرهيبة المنصوبة له⁽⁴⁾ إنما هو الخلط بينه وبين قرده. ليس النقد رد فعل للضغينة، بل التعبير النقدي عن نمط وجود فاعل: الهجوم وليس الانتقام، العدوانية الطبيعية الخاصة بطريقة وجود، الخبث الإلهي الذي لا يمكن أن نتخيل الكمال من دونه⁽⁵⁾. إن طريقة الوجود هذه هي تلك الخاصة بالفيلسوف. لأنه يطرح على نفسه بالضبط استخدام العنصر التفاضلي كناقذ ومبدع، وبالتالي كمطرقة. يقول نيتشه عن خصومه إنهم يفكرون بـ «خساسة»، وهو يتوقع من تصور النسابة هذا أشياء كثيرة. ينتظر تنظيمياً جديداً للعلوم، وتنظيماً جديداً للفلسفة، وتحديداً لقيم المستقبل.

2 - المعنى

لن نجد أبداً معنى شيء ما (ظاهرة إنسانية، أو بيولوجية أو حتى فيزيائية) إذا لم نكن نعرف ما هي القوة التي تملك الشيء، أو تستغله، أو تستولي عليه أو تعبر عن نفسها فيه. فالظاهرة ليست مظهراً ولا حتى ظهوراً، بل هي علامة، هي عرض نجد معناه في قوة حالية. الفلسفة بكاملها علم أعراض Symptomatologie ونظرية عامة للعلامات Sémiologie؛ والعلوم منظومة

(4) زرادشت، القسم الثالث، وعلى الطريق.

(5) هذا هو الإنسان *Ecce Homo*، 1-7-6.

علمراضية وسيمولوجية. إن نيتشه يحل محلّ الثنائية الميتافيزيائية للظاهر والجوهر، والعلاقة العلمية للمعلول والعلّة، العلاقة المتبادلة بين الظاهرة والمعنى. فكل قوة هي امتلاك كمية من الواقع، والسيطرة عليها واستغلالها. وحتى الإدراك الحسي في وجوهه المتنوعة هو تعبير عن قوى تتملك الطبيعة. وهذا يعني أن للطبيعة بذاتها تاريخاً. وتاريخ شيء ما هو، عموماً، تعاقب القوى التي تستولي عليه، وتعيش القوى التي تصارع من أجل الاستيلاء عليه. والموضوع ذاته، والظاهرة ذاتها، يتبدل معناهما وفقاً للقوة التي تستجوز عليهما. والتاريخ هو تغير المعاني، أي «تعاقب ظاهرات إخضاع عنيفة إلى هذا الحد أو ذاك، ومستقلة بعضها عن بعض إلى هذا الحد أو ذاك»⁽⁶⁾. والمعنى إذاً مفهوم معقد، فهناك دائماً تعدد في المعاني، كوكبة أو مركّب من التعاقبات، لكن كذلك من التعاقبات، يجعل من التفسير فناً. «كل إخضاع، كل سيطرة، إنما تعادل تفسيراً جديداً».

لا يمكن فهم فلسفة نيتشه إذا لم نأخذ بالحسبان تعدديتها الجوهرية. والحق يقال إن التعددية (المسماة أيضاً تجريبية) هي كلّ واحد مع الفلسفة بالذات. التعددية هي طريقة التفكير الفلسفية بحصر المعنى، التي اخترعتها الفلسفة: إنها الكفالة الوحيدة للحرية في العقل الملموس، والمبدأ الوحيد لإلحاد عنيف. لقد مات الآلهة: لكنهم ماتوا من الضحك، وهم يسمعون إلهاً يقول أن لا إله غيره. «أليست هذه بالضبط هي الألوهة: أن يكون هناك آلهة عديدون، وأن لا يكون هناك إله واحد»⁽⁷⁾ وموت هذا الله، الذي كان يقول أن لا إله غيره، هو بحد ذاته متعدد: إن موت الله حدث ذو معنى متعدد. لذا لا يؤمن نيتشه بـ «الأحداث الجسام» الصاخبة، بل بالتعدد الصامت لمعاني كل حدث⁽⁸⁾. فما من حدث، أو ظاهرة، أو كلمة أو فكرة ليس معناها متعدداً. فهذا الشيء هو كذا حيناً، وكذلك أحياناً، وطوراً شيء أكثر تعقيداً، وفقاً للقوى (الآلهة) التي تستولي عليه. لقد أراد هيجل تسخيف التعددية بأن مائلها مع وعي

(٥) فضّلنا اشتقاق هذا النعت من علم الأعراض symptomatologie بدل تعريب الكلمة الأجنبية كما هي، والقول مثلاً سستوماتولوجية (م).

(٦) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 12.

(٧) زرادشت، القسم الثالث، «الأهتون».

(٨) زرادشت، القسم الثاني، «الاحداث الجسام».

ساذج يكتفي بقول «هذا، ذلك، هنا، الآن» - مثل طفل يتلفظ ثغثةً بحاجاته الأكثر تواضعاً. ونحن نرى في الفكرة التعددية القائلة إن شيئاً ما يحتمل عدة معاني، وفي فكرة أن هنالك أشياء عديدة، و«هذا ثم ذلك» بالنسبة لشيء واحد، نرى أرقى فترحات الفلسفة، الفوز بالمفهوم الحقيقي، نضجيه، وليس عدوله وليس طفولته. لأن تقويم هذا وذلك، والوزن الدقيق للأشياء، ولمعنى كل منها، وتقدير القوى التي تحدد في كل لحظة وجوه شيء ما وعلاقاته بالأشياء الأخرى. كل ذلك (أو كل هذا) يعود إلى فن الفلسفة الأرقى، فن التفسير. فالتفسير وحتى التقويم، هو وزن. وفكرة الجواهر لا تضع فيه، بل تأخذ معنى جديداً؛ لأن كل المعاني لا تتساوى (بعضها مع بعض). فلشيء ما من المعاني قدر ما توجد قوى قادرة على الاستيلاء عليه. لكن الشيء بحد ذاته ليس حياً، ويكون إلى هذا الحد أو ذلك في تجاذب مع القوة التي تستولي عليه حالياً. هنالك قوى ليس في وسعها أن تستولي على شيء ما إلا إذا أعطته معنى مقيداً بقيمة سلبية. وبين كل معاني شيء ما، نسمي جوهراً، على العكس، ذلك المعنى الذي تعطيه إياه القوة التي هي الأكثر تجاذباً معه. هكذا، في مثل يحب نيتشه أن يستشهد به، ليس للدين معنى واحد، لأنه يخدم على التوالي قوى متعددة. لكن ما هي القوة التي في أقصى حالة التجاذب مع الدين؟ ما القوة التي لا نعود نعرف معها ما الذي يسيطر: هي على الدين أو الدين عليها؟⁽⁹⁾ وإبحثوا عن الساعة المحددة. كل هذا بالنسبة لكل الأشياء هو أيضاً مسألة وزن، هو فن الفلسفة المرفه لكن الصارم، التفسير التعددي.

ويكشف التفسير تعقيده إذا فكّرنا أنه لا يمكن قوة جديدة أن تظهر وتمتلك موضوعاً ما إلا إذا وضعت في البداية قناع القوى السابقة التي كانت تحتله من قبل. إن القناع أو الحيلة من قوانين الطبيعة، إذا هما أكثر من قناع وحيلة. إن على الحياة، في مطالعها، أن تقلد المادة لكي تكون ممكنة فقط. ولا تبقى قوة إذا لم تأخذ في البدء وجه القوى السابقة التي تصارعها⁽¹⁰⁾. هكذا

(9) بسأل نيتشه: ما القوة التي تعطي الدين الفرصة للفعل بذاته بصورة كلية السيادة (ما وراء الخير والشر، 62).

(10) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 8 و 9 و 10.

لا يمكن الفيلسوف أن يولد ويتعرع، ويكون له بعض الحظ في البقاء، إلا إذا كانت له هيئة الكائن التأملية، هيئة الرجل الزاهد والمتدين الذي كان يسيطر على العالم قبل ظهوره. وهذه الحتمية تضغط بثقلها علينا، لا تشهد عليها فقط الصورة المضحكة التي تُرسم للفلسفة، صورة الفيلسوف - الحكيم، صديق الحكمة والزهد. لكن أكثر أيضاً، إن الفلسفة بحد ذاتها لا ترفع (عن وجهها) قناعها الزهدي وهي تتعرع. عليها أن تؤمن به بصورة ما، لا يمكنها، إلا أن تفوز بقناعها، معطية إياه معنى جديداً تعبر فيه أخيراً الطبيعة الحقيقية، الخاصة بقوتها المضادة للدين، عن نفسها⁽¹¹⁾. إننا نرى أنه يجب أن يكون فن التفسير فن اختراق الأتعة أيضاً واكتشاف من يتقنع ولماذا، ولأي غاية تجري المحافظة على قناع، عبر إعادة صياغته. وهذا يعني أن الأصل لا يظهر في البداية، وإنما نخطو في الوقوع في تفسيرات معكوسة عبر البحث، منذ الولادة، عمن يكون والد الطفل. إن الاختلاف في الأصل لا يظهر منذ البداية إلا ربما لعين متمرسه بوجه خاص، العين التي ترى من بعيد، عين المصاب ببعيد النظر، عين عالم انشائية. فقط حين تكون الفلسفة قد أصبحت كبيرة (في السن) يمكن فهم جوهرها أو أصلها، وتمييزها من كل ما كان من مصلحتها إلى أبعد الحدود، في البداية، أن تُخلط به. والأمر يجري هكذا على كل الأشياء: «في كل شيء، لا نهم غير الدرجات العليا»⁽¹²⁾. وليس ذلك لأن المشكلة ليست مشكلة الأصل، بل لأن الأصل المتصور كإنسابة لا يمكن أن يتحدد إلا في علاقته بالدرجات العليا.

ليس علينا أن نتساءل بماذا يدين الأغريقيون للشرق، هذا ما يقوله نيتشه⁽¹³⁾. فالفلسفة إغريقية، بمقدار ما انها بلغت، في اليونان، للمرة الأولى، شكلها الأعلى، وأظهرت قوتها الحقيقية وأهدافها، التي لا يمكن الخلط بينها وبين تلك الخاصة بالشرق - الكاهن، حتى حين تستخدمها. إن كلمة فيلوسوفوس *Philosophos* لا تعني الحكيم، بل صديق الحكمة. والحالة هذه،

(11) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 10.

(12) ولادة الفلسفة.

(13) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 10.

بأي طريقة غريبة يجب أن نفسر كلمة «صديق»؟ يقول زرادشت إن الصديق هو دائماً شخص ثالث بين (ضمير المتكلم) إني Je والضمير أنا Moi، يدفعني إلى تجاوز نفسي وإلى أن أتجاوز لكي أعيش⁽¹⁴⁾. صديق الحكمة هو ذلك الذي ينتسب إلى الحكمة، لكن مثلما ينتسب المرء إلى قناع لا يبقى حياً فيه؛ ذلك الذي يجعل الحكمة تخدم أهدافاً جديدة، غريبة وخطرة، وقليلة الحكمة في الواقع إلى أبعد الحدود. إنه يريد أن تتجاوز نفسها وأن تتجاوز. ومن المؤكد أن الشعب لا يخطئ في ذلك دائماً؛ إنه يستشعر جوهر الفيلسوف، ومناهضته للحكمة، ولا أخلاقيته وتصوره للصداقة. فلنحزّر ما هو المعنى الذي تأخذه هذه الفضائل الحكيمة والزهدية، التواضع والفقر والعفة، حين تستعيد الفلاسفة كما لو كانت قوة جديدة⁽¹⁵⁾.

3 - فلسفة الإرادة

لا تفسر النسابة فقط، بل هي تقوم. وحتى الآن، قدمنا الأشياء كما لو كانت القوى المختلفة تصارع وتتعاقب بالنسبة لموضوع جامد تقريباً. لكن الموضوع هو بحد ذاته قوة، تعبير عن قوة. وهذا هو السبب حتى في أن هنالك هذا القدر أو ذاك من التجاذب بين الموضوع والقوة التي تستولي عليه. ليس من موضوع (ظاهرة) لم يتجر امتلاكه (من قبل) لأنه ليس في ذاته ظاهرة قوة بل ظهورها. وكل قوة هي إذاً في علاقة جوهرية بقوة أخرى. إن وجود القوة هو الجمع، ومن العيب التفكير في القوة بالمفرد. إن قوة ما هي سيطرة، لكنها كذلك الموضوع الذي تجري السيطرة عليه. هاكُم مبدأ فلسفة الطبيعة لدى نيتشه، إنه تعدد قوى تفعل وتتعذب من مسافة (بعيدة)، حيث المسافة هي العنصر التفاضلي الموجود في كل قوة، والذي تنتسب كل قوة به إلى قوى أخرى. ويجب أن نفهم نقد الفلسفة الذرية انطلاقاً من هذا المبدأ. وهو يقوم على تبين أن الذرية محاولة لإعطاء المادة تعدداً ومسافةً جوهريةً تمتلكهما القوة وحدها في الواقع. فالقوة وحدها تمتلك كوجود أن تكتسب إلى قوة أخرى. (كما يقول ماركس حين يفسر الذرية على أساس انها: «الذرات هي لذاتها

(14) ولادة الفلسفة.

(15) ولادة الفلسفة.

موضوعها الوحيد ولا يمكن نسبتها إلا لذاتها...⁽¹⁶⁾ لكن السؤال هو التالي: هل يمكن فكرة الذرة في جوهرها أن توضح هذه العلاقة الجوهرية التي تُعزى إليها؟ إن المفهوم لا يصير منسجماً إلا إذا فكرنا في القوة بدلاً من الذرة. لأن فكرة الذرة لا يسمعها أن تنطوي في ذاتها على الفرق الضروري لتأكيد علاقة كهذه، وهو فرق في الجوهر ووفقاً للجوهر. هكذا تصبح الذرية قناعاً للدينامية الوليد).

إن مفهوم القوة، لدى نيتشه، هو إذاً مفهوم قوة تتعلق بقوة أخرى. وبهذا المظهر، تستقوى القوة إرادة. إن الإرادة (إرادة القوة) هي عنصر القوة التفاضلي. وينتج من ذلك تصوّر جديد لفلسفة الإرادة؛ ذلك أن الإرادة لا تمارس بصورة غامضة على عضلات أو على أعصاب، وأقل أيضاً على مادة بوجه عام، لكنها تُمارس بالضرورة على إرادة أخرى. إن المشكلة الحقيقية ليست في علاقة الإرادة باللاإرادي، بل في علاقة إرادة تأثر بإرادة تطيع، وتطيع إلى هذا الحد أو ذلك. «إن الإرادة المفهومة جيداً لا تستطيع الفعل إلا في إرادة، لا في مادة (الأعصاب، مثلاً). ويجب أن يؤدي بنا ذلك إلى الفكرة القائلة إنه في كل مكان نلاحظ فيه وجود نتائج، فذلك لأن إرادة تفعل في إرادة⁽¹⁷⁾». ويقال إن الإرادة شيء معقد لأنها، بوصفها تريد، تريد أن تطاع، لكن لا يمكن غير إرادة فقط أن تطيع ما يأمرها. هكذا تجد التعددية إثباتها المباشر وحقلها المختار في فلسفة الإرادة. والنقطة التي تتم عندها القطيعة بين نيتشه وشوبنهاور واضحة ودقيقة: يتعلق الأمر بالضبط بمعرفة ما إذا كانت الإرادة واحدة أو متعددة. وكل الباقي يتفرع من ذلك، ففي الواقع إذا كان شوبنهاور ينقاد إلى إنكار الإرادة، فذلك أولاً لأنه يؤمن بوحدة الإرادة. فلما كانت الإرادة واحدة، بالنسبة لشوبنهاور، في جوهرها، يحصل للجلاد أن يفهم أنه يشكل مع ضحيته وحدة لا تنفصم. إن وعي تماثل الإرادة في كل تجلياتها هو الذي يؤدي بالإرادة إلى نفي ذاتها، وإلغاء نفسها في الشفقة، والأخلاق والزهدية⁽¹⁸⁾. إن نيتشه يكتشف ما يبدو له

(16) ماركس، الاختلاف بين ديمقريطس وأبيقور.

(17) ما وراء الخير والشر، 36.

(18) شوبنهاور، *Le monde comme volonté et comme représentation*، الكتاب الرابع.

المختالفة الشوبنهاورية بوجه الحصر: لا بد من إنكار الإرادة، حين يجري طرح وحدتها، وتمائلها.

يفضح نيتشه النفس، والأنا والأنانية على أنها الملاذات الأخيرة للفلسفة الذرية. والذرية النفسية ليست أفضل من الذرية الفيزيائية: «في كل فعل إرادة، يتعلق الأمر ببساطة بالأمر والطاعة داخل بنية جماعية معقدة، مصنوعة من عدة أنفس⁽¹⁹⁾». حين ينشد نيتشه الأنانية، فذلك دائماً بصورة عدوانية أو سبغالية: ضد الفضائل، ضد فضيلة التجرد⁽²⁰⁾. لكن الأنانية، في الواقع، هي تفسير سيء للإرادة، مثلما الذرية تفسير سيء للقوة. ولكي تكون هنالك أنانية، ينبغي أن تكون هنالك أنا ego. إن كل شيء يتعلق بشيء آخر، إما ليأمر أو ليطيع، هاكم ما يضعنا على طريق الأصل: إن الأصل هو الاختلاف في الأصل، والاختلاف في الأصل هو التراتب، أي العلاقة بين قوة مهيمنة وقوة مسيطرة عليها، بين إرادة مطاعة وإرادة مطيعة. التراتب كشيء لا ينفصل عن النسابة، هاكم ما يسميه نيتشه «مشكلتنا»⁽²¹⁾. إن التراتب هو الواقع الأصلي، تماثل الاختلاف والأصل. لماذا مشكلة التراتب هي بالضبط مشكلة «الأنفس الحرة»؟ هذا ما سنفهمه في ما بعد. وأياً يكن الأمر في هذا الصدد، يمكننا أن نلاحظ التدرج من المعنى إلى القيمة، ومن التفسير إلى التقويم كمهام للنسابة: إن معنى شيء ما هو العلاقة بين هذا الشيء والقوة التي تستولي عليه، وقيمة شيء ما هي تراتب القوى التي تعبر عن نفسها في الشيء بما هو ظاهرة معقدة.

4 - ضد الديالكتيك

هل نيتشه «عالم بالديالكتيك»؟ إن علاقة حتى جوهرية بين هذا وذاك لا تكفي لتشكيل دياكتيك. فكل شيء يتوقف على دور السلب. في هذه العلاقة. ونيتشه يقول إن موضوع القوة قوة أخرى. لكن القوة إنما تدخل بالضبط في علاقة مع قوى أخرى. والحياة إنما تدخل في صراع مع نوع آخر من الحياة. إن للتعددية أحياناً مظاهر دياكتيكية؛ هي غزوها الأشد شراسة، المدو العميق

(19) ما وراء الخير والشر، 19.

(20) زرادشت، القسم الثالث، «الشرور الثلاثة».

(21) إنساني إنساني، جلد 1، المقدمة، 7.

الوحيد. لذا علينا أن نأخذ على محمل الجد الطابع المضاد بحزم للديالكتيك في فلسفة نيتشه. نقد قيل إن نيتشه لم يكن يعرف هيجل جيداً. (ذلك) بمعنى أن المرء لا يعرف خصمه جيداً. لكننا نعتقد على العكس أن الحركة الهيجلية، والتأثرات الهيجلية المختلفة كانت مألوفة بالنسبة إليه. وهو حذا حذو ماركس في جعلها مرمى لسخريته. إن مجمل فلسفة نيتشه هو الذي يبقى مجرداً وعسير الفهم إذا لم نكتشف ضد من هي موجهة. والحال أن السؤال «ضد من؟» يستدعي عدة أجوبة. لكن أحد هذه الأجوبة، وهو مهم بشكل خاص، هو أن الإنسان الأسمى موجه ضد التصور الديالكتيكي للإنسان، وإعادة التقويم ضد دياالكتيك التملك أو إلغاء الاستلاب. إن العداء للهيجلية يجتاز عمل نيتشه، مثل خيط العدوانية. وفي وسعنا أن نتابعه في نظرية أقوى.

إن العلاقة الجوهرية بين قوة وأخرى لا تُتصور بتاتاً لدى نيتشه كعنصر نافي، في الجوهر. ففي علاقة القوة، التي تفرض طاعتها، بالقوة الأخرى لا تنفي الأخرى أو ما لا تكونه، إنها تؤكد اختلافها الخاص بها وتستمتع بهذا الاختلاف. ليس النافي حاضراً في الجوهر كالشيء الذي تستمد القوة نشاطها منه. على العكس، إنه يُنتج من هذا النشاط، من وجود قوة فاعلة ومن إثبات اختلافه. النافي هو ناتج الوجود بالذات: إنه العدوانية المرتبطة بالضرورة بوجود فاعل، عدوانية إثبات. أما المفهوم النافي (أي النفي كمفهوم) فهو «ليس غير تضاد شاحب، مولود بصورة متأخرة بالمقارنة مع المفهوم الأساسي، المشيع بالحياة والهوى»⁽²²⁾. إن نيتشه يُجل محل العنصر النظري للنفي، أو المعارضة أو التناقض، عنصر الاختلاف العملي، الذي يكون موضوع إثبات واستمتاع. بهذا المعنى إنما توجد تجريبية نيتشوية. إن السؤال الذي يتكرر كثيراً لدى نيتشه: ماذا تريد إرادة، ماذا يريد هذا، ذاك؟ يجب ألا يُفهم على أنه سعي وراء هدف، أو حافز أو موضوع لهذه الإرادة. ما تريده إرادة إنما هو إثبات اختلافها. وفي علاقة إرادة ما الجوهرية بالآخر، تجعل من اختلافها موضوع إثبات. «منفعة معرفة النفس مختلفة»، الاستمتاع بالاختلاف⁽²³⁾، هاكم العنصر المفهومي الجديد،

(22) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 10.

(23) ما وراء الخير والشر، 260.

العدواني والهوائي، الذي تُجَلِّه التجربة محل مفاهيم الديالكتيك الثقيلة، وبوجه خاص محل عمل النافي، كما يقول عالم الديالكتيك. والقول إن الديالكتيك عمل، والتجريبية استمتاع، إنما هو وصف كافٍ لهما. ومنّ يقول لنا إن هناك فكراً في عمل أكثر مما في استمتاع؟ إن الاختلاف هو موضوع إثبات عملي لا ينفصل عن الجوهر ومكوّن للوجود. تقف «نعم» نيتشه في وجه ال «لا» الديالكتيكية؛ الإثبات في وجه النفي الديالكتيكي؛ الاختلاف، في وجه التناقض الديالكتيكي؛ الفرح والاستمتاع، في وجه العمل الديالكتيكي؛ الخفة، والرقص، في وجه الثقل الديالكتيكي؛ اللامسؤولية الجميلة، في وجه المسؤوليات الديالكتيكية. إن الشعور التجريبي بالاختلاف، وبكلمة واحدة، التراب، هو المحرك الجوهرى للمفهوم الأكثر فعالية والأكثر عمقاً من أي فكرة للتناقض.

أكثر من ذلك، علينا أن نسأل: ماذا يريد عالم الديالكتيك بحد ذاته؟ ماذا تريد هذه الإرادة التي تريد الديالكتيك؟ إن قوة منهكة ليست لها قوة إثبات اختلافها، قوة لم تعد تفعل، بل ترد فعل القوى التي تسيطر عليها، وحدها قوة من هذا النوع تجعل العنصر النافي ينتقل إلى الواجهة في علاقتها بالآخر، إنها تنفي كل ما لا تُكوّنه وتجعل من هذا النفي جوهرها الخاص بها ومبدأ وجودها. وفي حين تولد الاخلاق الارستقراطية من إثبات ظاهري لذاتها، تكون أخلاق العبيد منذ البدء كلمة لا لما لا يكون جزءاً من ذاتها، لما يختلف عنها، لما يكون لا - أنا ها؛ وهذه اللا هي فعلها المبدع⁽²⁴⁾. كلنا يقدم نيتشه الديالكتيك على أنه تأمل العامة، وطريقة تفكير العبد⁽²⁵⁾: تتغلب عندئذ فكرة التناقض المجردة على الشعور الملموس بالاختلاف الإيجابي، ويتغلب رد الفعل على الفعل، ويأخذ الانتقام والاضطغان مكان العدوانية. ويبيّن نيتشه على العكس أن ما هو نافٍ لدى السيد هو دائماً ناتج ثانوي ومشتق لوجوده. كما أنه ليست العلاقة بين السيد والعبد هي الديالكتيكية، في ذاتها. منّ هو الديالكتيكي، منّ

(24) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 10.

(25) غسق الآلهة الزائفين، مشكلة سقراط 7-3 - إرادة القوة، القسم الأول، 70: «إن المائة التي تنصر في الديالكتيك... لا يمكن الديالكتيك أن يُستخْلَم إلا سلاح دفاعي».

يطبع العلاقة بالديالكتيك؟ إنه العبد، وجهة نظر العبد، الفكر من وجهة نظر العبد. إن الوجه الديالكتيكي المشهور للعلاقة سيد - عبد، يتوقف في الواقع على التالي: أن القدرة متصورة فيها، لا كإرادة قوة، بل كتمثل للقدرة، كتمثل للتفوق، كاعتراف من «هذا» يتفوق «ذلك». ما تريده الإرادات لدى هيغل، إنما هو فرض الاعتراف بمقدرتها، تمثّل مقدرتها. والحال أن نيتشه يرى في ذلك تصوراً خاطئاً تماماً لإرادة القوة وطبيعتها. إن تصوراً كهذا هو تصور العبد، إنه الصورة التي يكونها انسان الاضطغان عن القوة. إن العبد هو الذي لا يتصور القدرة إلا كموضوع للاعتراف، كمادة للتمثل، رهان في مزاحمة، والذي يجعلها تتبع إذاً، في نهاية معركة، مجرد إسناد قيم قائمة⁽²⁶⁾. إذا كانت علاقة السيد والعبد تستعير بسهولة الشكل الديالكتيكي، إلى حد أنها صارت نموذجاً مثالياً أو صورة مدرسية لكل هيغلي شاب، فذلك لأن صورة السيد التي يقترحها علينا هيغل، هي منذ البدء صورة صَنَعَهَا العبد، صورة تمثّل العبد، على الأقل كما يحلم أن يكون، وفي أحسن الأحوال عبداً واصلًا. إن العبد هو الذي يظهر دائماً من تحت صورة السيد الهيغلية.

5 - مشكلة المأساة

على شارح نيتشه أن يتحاشى بشكل رئيسي «إضفاء الطابع الديالكتيكي» على الفكر النيتشوي بحجة ما. ومع ذلك فالحجة موجودة، إنها حجة الثقافة المأساوية للفكر المأساوي، والفلسفة المأساوية اللتين تجتازان مؤلفات نيتشه. لكن بالضبط، ما الذي يصفه نيتشه «بالمأساوي»؟ إنه يعارض بالرؤية المأساوية للعالم رؤيتين أخريين، هما الديالكتيكية والمسيحية: أو أنّ للمأساة، بالأحرى، وبعد الحساب الدقيق، ثلاث طُرُقٍ للموت: إنها تموت مرةً أولى بفعل ديالكتيك سقراط، وهذا موتها «الأوريبيدي»^(٢٧). وتموت مرة ثانية على يد المسيحية. ومرة ثالثة تحت الضربات المشتركة للديالكتيك الحديث وفاغنر شخصياً. إن نيتشه يشدد على النقاط التالية: الطابع المسيحي بشكل أساسي

(26) ضد فكرة ان إرادة القوة هي إرادة فرض «الاعتراف بالذات»، إذا إسناد القيم السائدة إلى النفس: ما وراء الخير والشر، 261؛ الفجر، 113.

(٢٧) نسبةً إلى الشاعر الاغريقي اوريبيدس (480 - 406 ق.م.) (المعرب).

الخاص بالديالكتيك والفلسفة الألمانية⁽²⁷⁾؛ وعجز المسيحية والديالكتيك الوريثي عن عيش فن المأساة، وفهمه، والتفكر به. «أنا الذي اكتشفت فن المأساة»⁽²⁸⁾، وحتى الإغريق جهلوا ذلك.

يقترح الديالكتيك تصوراً ما لفن المأساة. إنه يربط المأسوي بالنافي، وبالتعارض، وبالتناقض. تناقض الأكم والحياة، والمتناهي واللامتناهي في الحياة بالذات، والمصير الخاص والروح الشاملة في الفكرة؛ حركة التناقض، وحله أيضاً: هاكم كيف يجري تصوير فن المأساة. والحال أننا لو نظرنا إلى أصل المأساة، لرأينا بلا ريب أن نيتشه ليس ديالكتيكياً في هذا المؤلف، بل بالأحرى تلميذ لشوبنهاور. ونحن نتذكر أيضاً أن شوبنهاور ذاته لم يكن يقرر الديالكتيك كثيراً. ومع ذلك، ففي هذا الكتاب الأول، لا تتميز الترسمة، التي يقترحها نيتشه علينا، تحت تأثير شوبنهاور، لا تتميز من الديالكتيك إلا بالطريقة التي يُصوّر بها التناقض وحله. وهو ما أتاح لنيتشه أن يقول، في ما بعد، عن أصل المأساة: «نفوح منه رائحة الهيغلية بصورة خطيرة كفاية»⁽²⁹⁾. ذلك أن التناقض وحله يلعبان أيضاً دور مبدئين أساسيين: «نجد النقيضة فيهما تتحول إلى وحدة». علينا أن نتبع حركة هذا الكتاب الصعب، كي نفهم كيف سينتهي نيتشه في ما بعد تصوراً جديداً لفن المأساة:

1 - إن التناقض، في أصل المأساة، هو ذلك الخاص بالوحدة الابتدائية والتفريد، بالإرادة والظاهر، بالحياة والأكم. هذا التناقض «الأصلي» يشهد ضد الحياة، يوجه الاتهام للحياة: الحياة بحاجة لأن تُبرر، أي لأن تُفتدى من الأكم والتناقض. إن أصل المأساة يتطور في ظل هذه المقولات الديالكتيكية المسيحية: التبرير، والفداء، والمصالحة؛

2 - ينمكس التناقض في التعارض بين ديونيزوس وأبولون. فأبولون يؤله مبدأ التفريد، يعني ظاهر الظاهر، الظاهر الجميل، الحلم أو الصورة اللدائنية، ويتحرر هكذا من العذاب: «ينتصر أبولون على عذاب الفرد بالمجد المشرق الذي يحيط به

(27) المسيح الدجال، 10.

(28) لإرادة القوة، القسم الرابع، 534.

(29) هذا هو الإنسان، القسم الثالث. «أصل المأساة»، القسم الأول.

بدية الظاهر، يمحو ذلك⁽³⁰⁾. أما ديونيزوس فيعود على العكس، الى الوحدة لابتدائية، إنه يكسر الفرد، يحجره الى الفرق الكبير ويمتصه في الوجود الأصلي: هكذا بعيد إنتاج تناقض وألم الفرد، لكنه يحلها في لذة عليا، عن طريق إشراكنا في فيض الكائن الوحيد أو الإرادة الشاملة. لا يتعارض ديونيزوس وأبولون إذا كطرفي تناقض بين الأخرى كضريقتين تضاديتين في حلّه: أبولون، بصورة غير مباشرة، في تأمل الصورة اللدائية (أو البلاستيكية)؛ وديونيزوس، بصورة مباشرة، في إعادة الإنتاج، في رمز الإرادة الموسيقي⁽³¹⁾. ديونيزوس هو ما يشبه الخلفية التي يطوّز عليها أبولون الظاهر الجميل؛ لكن وراء أبولون، إنما يزمر ديونيزوس. تحتاج النقضة إذا للحل، «لتحويلها الى وحدة»⁽³²⁾؛

3 - المأساة هي هذه المصالحة، هذا التحالف المجيب. والهش الذي يسيطر فيه ديونيزوس. لأن ديونيزوس، في المأساة، هو خلفية المأساوي. الشخصية المأساوية الوحيدة هي ديونيزوس: «الاله المتألم والممجّد»؛ إن الموضوع المأساوي الوحيد إنما هو عذابات ديونيزوس، عذابات التفريد لكن محتصة في لذة الكائن الأصلي؛ والمتفرج المأساوي الوحيد هو الجوقة، لأنها ديونيزية، لأنها ترى ديونيزوس كرئيسها وسيدها⁽³³⁾. لكن، من جهة أخرى، يقوم الاسهام الأبولوني على ما يلي: في المأساة، أبولون هو الذي يطوّز المأساوي ليصبح دراما، هو الذي يعبر عن المأساوي في دراما. «المأساة هي الجوقة الديونيزية التي تسترخي بأن تعكس خارج ذاتها عالماً من الصور الأبولونية... وخلال عدة انفجارات متعاقبة، تُنتج الخلفية الابتدائية للمأساة، بطريقة إشعاعية، هذه الرؤيا الدرامية، التي هي حلم في الجوهر... إن الدراما هي إذا تمثيل مفاهيم وأعمال ديونيزية»، هي توضيح

(30) أصل المأساة، 16.

(31) حول التعارض بين الصورة غير المباشرة والرمز (المسمى أحياناً «الصورة غير المباشرة للإرادة»)، أنظر أصل المأساة، 5، 16، 17.

(32) إرادة القوة، القسم الرابع، 556: «لم أجهّد في الواقع إلا في أن أحرز لماذا انبثقت الأبولونية الإغريقية من سرداب ديونيزي: لماذا كان على الإغريقي الديونيزي أن يصبح أبولونياً بالضرورة».

(33) أصل المأساة، 8 و 10.

objectivation ديونيزوس بشكل أبولوني وفي عالم أبولوني.

6 - تطور نيته

هاكم إذا كيف يجري تحديد فن المأساة بمجمله في أصل المأساة: إنه التناقض الأصلي، وحله الديونيزي والتعبير الدرامي عن هذا الحل. إعادة إنتاج التناقض وحله، حله بإعادة إنتاجه، حل التناقض الأصلي في الجوهر الأصلي، ذلك هو طابع الثقافة المأساوية ومثلها الحديثين، كانت وشوبنهاور وفاغتر. وإن ملمحها البارز هو كونها تستبدل العلم بحكمة تركّز نظرة باردة على بنية الكون وتسعى لتلتقط فيها الأكم الأبدي، الذي تتعرف فيه بتعاطف حنون على ألمها الخاص بها⁽³⁴⁾. لكن ألفاً من الأشياء كانت بدأت تبرز، في أصل المأساة، وهي أشياء تجعلنا نحس باقتراب تصوّر جديد لا يتطابق كثيراً مع هذه الترسمة. فقبل كل شيء، يجري تصوير ديونيزوس بالحاح كما لو كان الإله الإلباسي والمؤكد. فهو لا يكتفي بـ «حل» الأكم في لذّة عليا وفوشخصية، إنما يؤكد الأكم ويجعل منه لذّة أحد ما. لهذا السبب يتحول ديونيزوس ذاته إلى إثباتات متعددة، أكثر مما يُحل نفسه في الكائن الأصلي أو يمتص المتعدد في جوهر إبتدائي. إنه يثبت آلام النمو، أكثر مما يعيد إنتاج عذابات التفريد. إنه الإله الذي يُثبت الحياة، والذي يجب، بالنسبة إليه، إثبات الحياة لا تبريرها أو افتدائها. إلا أن ما يمنع هذا الديونيزوس الثاني من التغلب على الأول، إنما هو كون العنصر الفوشخصي يرافق دائماً العنصر المؤكد وينسب لنفسه في الأخير مكشّته. هنالك، على سبيل المثال، حدث بالعودة الدائمة: يَبْلُغُ ديمتير أن في وسعها أن تلد ديونيزوس من جديد؛ لكن انبعاث ديونيزوس هذا إنما يجري تفسيره على أنه «نهاية التفريد»⁽³⁵⁾. تحت تأثير شوبنهاور وفاغتر، لا يُتصوّر إثبات الحياة بعد إلا بحل العذاب داخل الكوني ولذّة تتجاوز الفرد. «يجب تحويل الفرد إلى كائن غير شخصي، أرقى من الشخص. هذا ما تطرحه المأساة على نفسها....»⁽³⁶⁾.

(34) أصل المأساة، 18.

(35) أصل المأساة، 10.

(36) اعبارات غير حالية، القسم الثاني «شوبنهاور مرثياً»، أنظر 4-3.

عندما يتساءل نيتشه في نهاية عمله بصدد أصل المأساة، يتعرف فيه على تجديديتين أساسيتين يتجاوزان الإطار نصف الديالكتيكي، نصف الشوبنهاوري⁽³⁷⁾. أحدهما هو بالضبط طابع ديونيزوس المثبت، إثبات الحياة بدل حلها الأرقى أو تبريرها. ومن جهة أخرى، يهتئ نيتشه نفسه لأنه اكتشف تعارضاً سوف يأخذ، في ما يعد، كل مداه. لأنه، منذ أصل المأساة، ليس التعارض الحقيقي هو التعارض الديالكتيكي تماماً بين ديونيزوس وأبولون، بل التعارض، الأعمق، بين ديونيزوس وسقراط. ليس أبولون هو الذي يتعارض مع المأساوي، أو الذي يموت المأساوي بفعله، إنما سقراط؛ وسقراط ليس أبولونياً أكثر مما هو ديونيزي⁽³⁸⁾. «في حين أن الغريزة، لدى كل الناس المنتجين، هي قوة إثباتية ومبدعة والوعي قوة نقدية ونافية، تصبح الغريزة، لدى سقراط، نقدية ويصبح الوعي مبدعاً⁽³⁹⁾». «إن سقراط هو عبقرى الانحطاط الأول: يعارض الحياة بالفكرة، ويحكم على الحياة بالفكرة، يطرح الحياة كما لو كان يجب الحكم عليها، وتبريرها، واقتلاؤها بالفكرة. إن ما يطلبه منا إنما هو التوصل انطلاقاً من ذلك إلى الشعور بأن الحياة المسحوقة تحت ثقل النافي، غير جديرة بأن تُشهى لأجل ذاتها، وتعانى في ذاتها؛ سقراط هو «الإنسان النظري»، النقيض الحقيقي الوحيد للإنسان المأساوي⁽⁴⁰⁾.

لكن ثمة أيضاً، يمنع شيء ما هذه الموضوعية الثانية من النمو بحرية. فمن أجل أن يأخذ تعارض سقراط والمأساة كل قيمته، كي يكون أصبح بالفعل تعارض اللا والنعم، نفى الحياة وإثباتها، كان يجب في البدء أن يكون العنصر الاتيبي في المأساة مستخلصاً بحد ذاته، ومعرضاً لذاته ومحوراً من كل تبعية. والحال في هذه الطريق أن نيتشه لن يستطيع التوقف. ينبغي أيضاً أن تكف النقيضة ديونيزوس - أبولون عن إشغال المقام الأول، أن تلتاشي أو حتى تزول لصالح التعارض الحقيقي. وسيكون من الضروري أخيراً أن يتبدل التعارض الحقيقي ذاته، وألا يكتفي بسقراط كبطل نموذجي؛ ذلك أن سقراط إغريقي

(37) هذا هو الإنسان، القسم 3، «أصل المأساة»، 4-1.

(38) أصل المأساة 12.

(39) أصل المأساة، 13.

(40) أصل المأساة، 15.

جداً، أبولوني قليلاً في البداية، بوضوحه، وديونيزي قليلاً في النهاية، «سقراط دارساً الموسيقى»⁽⁴¹⁾. لا يعطي سقراط نفي الحياة كل قوّته؛ ولا يجد فيه نفي الحياة بقْدُ جوهره. سيكون من الضروري أن يتولى الإنسان المأساوي، في الوقت ذاته الذي يكشف فيه عنصره الخاص به في الإثبات الصرف، اكتشاف عدوّه الأشد عمقاً على أنه ذلك الذي يخوض حقاً، بصورة نهائية، وبشكل جوهرى، مهمة النفي. إن نيتشه يحقق هذا البرنامج بدقة. يُجل محل نقیضة ديونيزوس / أبولون، الالهين اللذين يتصالحان ليُحلّا الأكم، التكامل الأكثر غموضاً بين ديونيزوس وأريان؛ ذلك أن امرأة، أو عطيبة، ضرورتان حين يتعلق الأمر بإثبات الحياة. يحل محلّ التعارض ديونيزوس - سقراط التعارض الحقيقي: «هل جرى فهمي؟ - ديونيزوس ضد المصلوب»⁽⁴²⁾. إن نيتشه يلاحظ أن أصل المأساة كان يلزم الصمت بخصوص المسيحية، لم يكن قد ميّز المسيحية. والمسيحية هي التي ليست أبولونية ولا ديونيزية: «إنها تنفي القيم الجمالية، وهي القيم الوحيدة التي يعترف بها أصل المأساة؛ إنها عدمية بالمعنى الأعظم، في حين أنه جرى في الرمز الديونيزي بلوغ حد الإثبات الأقصى».

7 - ديونيزوس والمسيح

الشهادة هي ذاتها والشغف هو ذاته، في ديونيزوس وفي المسيح. إنها الظاهرة ذاتها، لكن في اتجاهين متعاكسين⁽⁴³⁾. ثمة، من جهة، الحياة التي تبرر الأكم، وتثبت الأكم؛ ومن جهة أخرى الأكم الذي يضع الحياة موضع الانتهام، ويشهد ضدها، يجعل من الحياة شيئاً يجب تبريره. وإذا كان هنالك ألم في الحياة، فهذا يعني أولاً بالنسبة للمسيحية أن الحياة غير عادلة، لا بل أنها ظالمة في الجوهر، وأنها تدفع بالأكم ثمن ظلم جوهرى: إنها مذنبية بما أنها تتألم. ومن ثم، يعني ذلك أنه يجب تبريرها، أو اقتلاعها عن ظلمها، أو إنقاذها، إنقاذها بواسطة هذا الأكم بالذات الذي كان يتهمها قبل قليل: يجب أن تتألم لأنها مذنبية. يشكل هذان الوجهان الخاصان بالمسيحية ما يسميه نيتشه «الإحساس

(41) أصل المأساة، 15.

(42) هذا هو الإنسان، القسم الرابع، ١9 VP، القسم الثالث، ١413؛ القسم الرابع، 464.

(43) إرادة القوة، القسم الرابع، 464.

بالخصاء أو استيطان الألم⁽⁴⁴⁾. إنهما يحددان العلمية المسيحية بوجه الحصر أي الطريقة التي تنفي المسيحية بها الحياة: من جهة، آلة صنع الذنب، معادلة ألم - عقاب سريعة؛ ومن جهة أخرى، آلة مضاعفة الألم، التعبير بواسطة الألم، الخشوع النجس⁽⁴⁵⁾. حتى حين تنشئ المسيحية المحبة والحياة، يا لها من لعنات في تلك الأناشيد، ويا له من حقد وراء تلك المحبة! إنها تحب الحياة، مثلما يحب الطير الجارح الحمل: ناعماً، وممزقاً، ومحتضراً. ويطرح الديالكتيكي المحبة المسيحية كنقيضة، على سبيل المثال كنقيضة للكراهية اليهودية. لكنها مهنة الديالكتيكي ومهمته أن يرسي نقائص، في كل مكان توجد فيه تقديرات أكثر رافة يجب القيام بها، ومطالبات يجب شرحها. إن الزهرة نقيضة الورقة، وهي «تدحض» الورقة؛ هذا اكتشاف مشهور عزيز على قلب الديالكتيك. بهذه الطريقة أيضاً «تدحض» زهرة المحبة المسيحية الحقد: أي بصورة وهمية بالكامل. «لا نتخيل أن المحبة تطورت... كنقيضة للحقد اليهودي. كلا، بل على العكس تماماً. لقد خرجت المحبة من ذلك الحقد، متفتحة كنتاج له، تاج ظافر يتوسع تحت الأشعة الحارة لشمس نقاء، لكنه يلاحق دائماً، في هذا الميدان الجديد تحت سلطة النور والسمو، الأهداف ذاتها التي يلاحقها الحقد، أي التصر، والفتح، والإغواء⁽⁴⁶⁾». إن الفرح المسيحي هو فرح «حل» الألم: يجري استيطان الألم، تقديمه لله بهذه الوسيلة، نقله إلى الله بهذه الوسيلة. «هذه المقارنة المتمثلة بالألم مصلوب، هذا السر القاسي بصورة لا يمكن تخيلها ولا تطاق⁽⁴⁷⁾». هاكم الجنون المسيحي بوجه الحصر، جنوناً «ديالكتيكياً» بالكامل.

(44) أصل الأخلاق، المبحث الثاني.

(45) حول «صنع النمل الأعلى»، أنظر أصل الأخلاق، المبحث الأول، 14.

(46) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 8. - كان ذلك، عموماً، هو المأخذ الذي يأخذه فيورباخ على الديالكتيك الهغلي: الميل إلى النقائص الرومية، على حساب المطابقات الفعلية (أنظر فيورباخ، مساهمة في نقد الفلسفة الهغلية، ترجمة التومس، ميمانات فلسفية، PUF). سوف يقول نيتشه أيضاً: «المطابقة: في محل العلة والمعلول». (إرادة القوة، القسم 2، 346).

(47) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 8.

كم بات هذا الوجه غريباً عن ديونيزوس الحقيقي! لقد كان ديونيزوس أصل المأساة لا يزال «يحل» الأكم؛ وكان الفرح الذي يشعر به لا يزال فرح حله، ونقل هذا الفرح أيضاً إلى الوحدة الابتدائية. لكن ديونيزوس أدرك الآن بالضبط معنى تحولاته الخاصة به وقيمتها: إنه الإله الذي ليس على الحياة بالنسبة إليه، أن تلقى تبريراً، والذي تكون الحياة، بالنسبة إليه، عادلة من حيث الجواهر. أكثر من ذلك، إنها هي التي تتحمل عبء التبرير، «إنها تثبت حتى العذاب الأكثر حدة»⁽⁴⁸⁾. فلنفهم من ذلك ما يلي: إنها لا تحل الأكم عن طريق استبطانه، إنها تثبته في عنصر خارجيته. وانطلاقاً من ذلك، ينمو التعارض بين ديونيزوس والمسيح نقطة وراء نقطة، مثلما الحال مع إثبات الحياة (تقديرها الأقصى) ونفي الحياة (بخس قدرها الأقصى). إن المانيا *mania*⁽⁴⁹⁾ الديونيزية تعارض مع الجنون المسيحي؛ والنشوة الديونيزية مع النشوة المسيحية؛ وتمزيق ديونيزوس مع الصليب؛ والقيامة الديونيزية مع القيامة المسيحية؛ وإعادة التقويم الديونيزية مع تحول الماء والخبز إلى دم ولحم في المسيحية. ذلك أن هنالك نوعين من العذابات، ومن المتعذبين. أولئك الذين يتألمون من فيض الحياة يجعلون من العذاب إثباتاً، مثلما من النشوة نشاطاً؛ ويعترفون في تمزيق ديونيزوس إلى الشكل الأقصى من الإثبات، من دون إمكانية طرح، أو استثناء أو اختيار. «أما أولئك الذين يتعذبون، على العكس، من افتقار الحياة» فيجعلون من النشوة اختلاجاً أو تخدرًا؛ ويجعلون من العذاب وسيلة لانتهام الحياة، ومناقضتها، ووسيلة أيضاً لتبرير الحياة، لحل التناقض⁽⁴⁹⁾. كل ذلك يدخل في الواقع في فكرة مخلص؛ وليس ثمة منقذ أروع من ذلك الذي يكون في الوقت ذاته جلاداً وضحية ومعزياً، الثالث الأقدس، الحلم العجيب بالاحساس بالخطأ. ومن وجهة نظر مخلص، «يجب أن تكون الحياة هي الطريق المفضية إلى «القداسة»؛ أما من وجهة نظر ديونيزوس، فـ «الوجود يبدو مقدساً بذاته كفاية» بحيث لا يبدو

(48) إرادة القوة، القسم الرابع، 464.

(49) كلمة *mania* باللاتينية معناها الجنون، أو الهوس (p).

(49) نيتشه ضد فاغزر، 5. - سوف نلاحظ أنه ليست كل نشوة ديونيزية: هنالك نشوة مسيحية تعارض مع نشوة ديونيزوس.

فضلاً عن ذلك عذاباً هائلاً⁽⁵⁰⁾. إن تمزيق ديونيزوس هو الرمز المباشر للإثبات المتعدد؛ وصليب المسيح، وإشارة الصليب هما صورة التناقض وحله، الحياة الخاضعة لعمل النافي. إن التناقض المتطور، وحل التناقض، ومصالحة المتناقضات، كل هذه المفاهيم باتت غريبة عن نيتشه. فزادشت هو الذي يصرخ: «شيء ما أسمى من كل مصالحة»⁽⁵¹⁾. - هو الإثبات. شيء ما أسمى من كل تناقض متطور، محلول، ملغى - هو إعادة التقويم. هنا توجد النقطة المشتركة بين زرادشت وديونيزوس: «أحمل إلى كل البواليع إثباتي الذي يبارك (زرادشت)... لكن هذه هي فكرة ديونيزوس بالذات»⁽⁵²⁾. إن تعارض ديونيزوس أو زرادشت مع المسيح ليس تعارضاً ديكالكتيكاً، بل معارضة الديالككتيك بحد ذاته: الإثبات التفاضلي ضد النفي الديالككتيكي: ضد كل عدمية وضد هذا الشكل الخاص من عدمية. ليس ثمة شيء أبعد عن تفسير نيتشه لديونيزوس من ذلك الذي قدمه في ما بعد أوتو: ديونيزوس هيغلياً، وديالككتيكاً وممارساً للديالككتيك!

8 - جوهر المأساوي

يُثبت ديونيزوس كل ما يظهر، «حتى العذاب الأشد قسوة»، ويظهر في كل ما هو مُثَبَّت. إن جوهر المأساوي إنما يكمن في الإثبات المتعدد أو التعددي. وسوف يكون الأمر مفهوماً أكثر بالنسبة إلينا، إذا فكرنا في الصعوبات التي ستصادفنا إزاء كل موضوع إثبات على حدة. يلزم لذلك جهداً التعددية وعبريتها، وقوة التحولات، والتمزيق الديونيزي. حين يبرز القلق أو القرف لدى نيتشه، فهو إنما يبرز دائماً في هذه النقطة بالذات؛ أي يمكن كل شيء أن يصبح موضوع إثبات، أي موضوع فرح؟ سيكون من الضروري العثور من أجل كل شيء على الوسائل الخاصة التي يجري إثباته بها، والتي يكف بواسطتها عن أن يكون نافياً⁽⁵³⁾. يبقى أن المأساوي ليس في هذا القلق أو هذا القرف بحد ذاته،

(50) إرادة القوة، القسم الرابع، 464.

(51) زرادشت، القسم الثاني، «الفناء».

(52) هذا هو الإنسان، القسم 3، «هكذا تكلم زرادشت»، 6.

(53) أنظر إلى القلق والقرف لدى زرادشت بصدد العودة الدائمة. فنجد الاعتبارات غير =

كما ليس في حينئذ إلى الوحدة المفقودة. إنه فقط في التعدد، في تنوع الإثبات بما هو كذلك. إن ما يحدد المأساوي إنما هو فرح المتعدد، الفرح الجماعي. وهذا الفرح ليس ناتج إعلاء sublimation، أو تطهير، أو تمويض، أو خضوع، أو مصالحة: ففي كل النظريات بصدد المأساوي، يمكن نيتشه أن يفصح تجاهلاً أساسياً، هو ذلك المتعلق بالمأساة كظاهرة جمالية. فالمأساوي يشير إلى الشكل الجمالي الخاص بالفرح، لا إلى صيغة طبية للألم أو الخوف أو الشفقة، ولا إلى حل أخلاقي لها⁽⁵⁴⁾. ما هو مأساوي إنما هو الفرح. لكن هذا يعني أن المأساة فَرَحٌ بصورة مباشرة، ولا تستدعي الخوف والشفقة إلا من المشاهد البليد، وهو مستمع مريض وواعظ يعتمد عليها ليضمن الاشتغال الجيد لإعلااته الأخلاقية أو تطهيراته الطبية. فإن انبعاث المأساة يفضي إلى انبعاث المستمع الفنان الذي شغل إلى الآن مكانته في المسرح سوء فهم غريب، ذو ادعاءات نصف أخلاقية نصف علمية، هو الناقد⁽⁵⁵⁾. وفي الواقع، يلزم انبعاث حقيقي لتحرير المأساوي من كل خوف أو شفقة المستمعين الرديين، الذين أعطوه معنى رديفاً منبثقاً من الاحساس بالخطأ. إن الحلم المناهض للدليالكتيك والمعادي للدين الذي يجتاز كل فلسفة نيتشه هو منطقُ الإثبات المتعدد، إذاً منطق الإثبات الصرف وأخلاق الفرح التي تتناسب معه. لا يتأسس المأساوي في علاقة بين النافي والحياة، بل في العلاقة الجوهرية بين الفرح والمتعدد، بين الإيجابي والمتعدد، بين الإثبات والمتعدد. «إن البطل مبتهج، هاكم ما غاب إلى الآن عن بال كتاب الماسي»⁽⁵⁶⁾. إن المأساة ابتهاج دينامي صريح.

= **الحالية**، يطرح نيتشه مبدئاً ما يلي: «كل وجود يمكن نفيه يستحق هذا النفي أيضاً؛ فإن يكون المرء صادقاً يعادل الإيمان بوجود لا يمكن نفيه إطلاقاً، وجود هو بهد ذاته حقيقي ولا كذب فيه» (الاعتبارات غير الحالية، القسم الثاني، «وشونهاور مرثياً» 4). (54) منذ أصل المأساة، يهاجم نيتشه تصور أرسطو للمأساة - تطهير النفس. إنه يشدد على التفسيرين الممكنين لتطهير النفس Catharsis: الإعلاء الأخلاقي، والتطهير الطبي (أصل المأساة، 22). لكن أياً تكن طريقة تفسير تطهير النفس، فهو يفهم المأساوي على أنه ممارسة أهواء مُوجَّنة ومشاعر ارتكاسية. أنظر إرادة القوة، القسم الرابع، 460.

(55) أصل المأساة، 22.

(56) إرادة القوة، القسم الرابع، 50.

لهذا السبب، يتخلى نيتشه عن تصور الدراما الذي كان يدافع عنه في أصل المأساة؛ لا تزال الدراما تفخيماً، تفخيماً مسيحياً للتناقض. إن ما يأخذ نيتشه على فاغتر، إنما هو بالضبط كونه صنع موسيقى درامية، وأنكر الطابع الإنشائي الخاص بالموسيقى: «أتألم لكونها موسيقى انحطاط ولم تعد ناي ديونيزوس»⁽⁵⁷⁾. كما أن نيتشه يطالب ضد التعبير الدرامي عن المأساة بحقوق تعبير بطولي: البطل المبتهج، البطل الرشيق، البطل الراقص، البطل اللاعب⁽⁵⁸⁾. إن مهمة ديونيزوس هي أن يجعلنا رشيقيين، أن يعلمنا الرقص، أن يمنحنا غريزة اللعب. حتى مؤرخ معاد للموضوعات النيتشوية، أو غير مبالي بها، يتعرف إلى الفرح، والرشاقة المجتحة وسهولة الحركة والحضور الكلي على أنها كلها وجوه خاصة بديونيزوس⁽⁵⁹⁾. يحمل ديونيزوس أريان إلى السماء؛ وجواهر تاج أريان نجوم. هل هذا هو سر أريان؟ كوكبة النجوم المنبثقة من رمية زهر النرد المشهورة؟ إن ديونيزوس هو الذي رمى الزهر. هو الذي يرقص والذي يتحول، والذي يسمى «بوليتيتيس»، إله الألف فرح.

ليس الديالكتيك، على وجه العموم، رؤية مأساوية للعالم، بل هو على العكس موت المأساة، استبدال الرؤية المأساوية بتصور نظري (مع سقراط)، أو أفضل أيضاً، بتصور مسيحي (مع هيجل). إن ما جرى اكتشافه في كتابات الشباب لدى هيجل إنما هو حقيقة الديالكتيك النهائية أيضاً: الديالكتيك

(57) هنا هو الإنسان، القسم 3. حالة واغتر.

(58) إرادة القوة - القسم الثالث؛ 191؛ 220؛ 221؛ القسم الرابع 17-60.

(59) م. جانمر، ديونيزوس (دار باير): «الفرح الذي هو أحد الملامح الأبرز في شخصيته، والذي يساهم في منحه هذه الدينامية التي يجب العردة اليها دائماً من أجل تصوّر قوة انتشار عبادته» (27)؛ «إن ملمحاً أساسياً للتصور الذي يجري تكوينه عن ديونيزوس هو ذلك الذي يوظف فكرة إله متحرك بصورة أساسية وفي حال تنقل دائم، تلك الحركية التي يشارك فيها موكب هو المثال أو الصورة، في آن معاً، عن الجماعات أو أجواق الراقصين التي تجتمع فيها مشايعوه» (273-274)؛ «إن ديونيزوس، المولود لأمراً، والذي تحرسه نساء هن منافسات مرضعته الأسطوريات، هو إله يستمر في مخادعة الناس الفانين الذين ينقل اليهم الشعور بحضوره المباشر، ولا يهبط نحوهم بمقلد ما يرفعهم نحوه، الخ» (339 وما بعدها).

الحديث هو الايديولوجية المسيحية بالتحديد. إنه يهدف تبرير الحياة ويُخضعها لعمل النافي. ومع ذلك، هنالك مشكلة مشتركة بين الايديولوجيا المسيحية والفكر المأساوي، هي مشكلة معنى الوجود. إن السؤال «هل للوجود من معنى؟» هو في نظر نيتشه السؤال الأرقى للفلسفة، والأكثر تجريبية، لا بل الأكثر «اختبارية»، لأنه يطرح في الوقت ذاته مشكلة التفسير والتقويم. وإذا فهمناه جيداً، فهو يعني: «ما العدالة؟»، ويمكن أن يقول نيتشه من دون مبالغة إن كل عمله هو هذا الجهد من أجل فهم هذا السؤال فهماً جيداً. ثمة إذاً طرقٌ سيئة في فهمه. فمنذ زمن طويل حتى الآن، لم يجر البحث عن معنى الوجود إلا بطرحه كشيء خاطيء أو مذنب، شيء ظالم كان من الضروري تبريره. كانت ثمة حاجة الى الله لتفسير الوجود. وكانت هنالك حاجة لاثهام الحياة من أجل اقتدائها، ولافتدائها من أجل تبريرها. كان يجري تقويم الوجود، لكن بوضع النفس دائماً من وجهة نظر الإحساس بالخطأ. وهذا هو الالهام المسيحي الذي يفسد الفلسفة بأكملها. إن هيغل يفسر الوجود من وجهة نظر الوعي التامعس، لكن الوعي التامعس هو الوجه الهيجلي للإحساس بالخطأ. حتى شوبنهاور... جعل مسألة الوجود أو العلالة تدوِّي بصورة لم يُسمع بها من قبل، لكنه هو ذاته وجد في الألم وسيلة لنفي الحياة، وفي نفي الحياة الوسيلة الوحيدة لتبريرها. «كفيلسوف، كان شوبنهاور أول ملحد مقتنع ولا يلين عرفناه في ألمانيا؛ وهذا هو سر عدائه لهيغل. ليس في الوجود شيء إلهي: إن هذه الفكرة كانت بالنسبة إليه حقيقة مسلماً بها، كانت شيئاً ملموساً، لا جدال فيه.. ومذ نرفض هكذا التفسير المسيحي، ينتصب أمامنا بصورة مخيفة سؤال شوبنهاور: هل للوجود معنى إذا؟ هذا السؤال الذي سوف يتطلب قروناً قبل التمكن من فهمه بصورة شاملة في طي أعماقه. والجواب الذي أعطاه عنه هو جواب مبكر؛ إنه ثمرة فجة؛ تسوية صرفة؛ لقد توقف بصورة متسرعة، واقعاً في شرك تلك المنظورات الأخلاقية الخاصة بالزهدية المسيحية، التي كان جرى إبلاغها، وإبلاغ الله في الوقت ذاته، أنه لم يعد ثمة من إرادة للإيمان بها وبه»⁽⁶⁰⁾. ما هي إذاً الطريقة الأخرى لفهم السؤال، وهي طريقة مأساوية فعلاً حيث يبرر الوجود كل ما يبتثه،

(60) العرفان البهيج، 357.

بما في ذلك الألم، بدل أن يتبرر هو ذاته بالألم، أي يتقدس ويتأله؟

9 - مشكلة الوجود

إنها قصة طويلة قصة معنى الوجود، ولها أصولها الاغريقية، القيمسية. لقد جرى إذاً استخدام الألم كوسيلة للبرهان على ظلم الوجود، لكن كذلك كوسيلة في الوقت ذاته لاكتشاف تبرير سام والهي له. (إنه مذنب لأنه يتألم، لكن لكونه يتألم، فهو يكفر، ويجري افتداؤه). الوجود كمغالاة وإفراط، الوجود كhybris⁽⁶¹⁾ وكجريمة، هاكم الطريقة التي كان الاغريق يفسرون بها ويقومون. ان الصورة الجبارة (الحاجة الى الجريمة التي تفرض نفسها على الفرد الجبار) هي، على المستوى التاريخي، أول معنى جرى إعطاؤه للوجود. وهذا تفسير مثير إلى حد أن نيتشه لا يعرف بعد، في أصل المأساة، أن يقاومه، وهو يستخدم لمصلحة ديونيزوس⁽⁶¹⁾ لكن سوف يكفيه ان يكشف ان يكتشف ديونيزوس الحقيقي كي يرى الفخ الذي يخفيه أو الغاية التي يخدمها: إنه يجعل من الوجود ظاهرة أخلاقية أو دينية! يعطي ذلك الانطباع بإعطاء الكثير للوجود عبر اقتراف جريمة أو إفراط؛ يجري إعطاؤه طبيعة مزدوجة، طبيعة ظلم مبالغ به وتكفير مبرر؛ يجري تعظيمه بواسطة الجريمة، وتآليهه بواسطة التكفير عن الجريمة⁽⁶²⁾. وماذا هناك في نهاية كل ذلك غير طريقة لبقه في بخس قيمته،

(6) كلمة لاثينية لم نعر على معناها فأثبتناها كما جاءت في النص. لكن يمكن أن تكون مشتقة من كلمة Hybrida ومعناها الشيء الهجين، أي المولود من أبوين أو عنصرين ليسا من السلالة ذاتها (م).

(61) أصل المأساة، 9.

(62) أصل المأساة، 9: هكذا تطرح في الحال أولى المشكلات الفلسفية جميعاً نقضاً مضطراً ومتعلّماً المصالحة بين الإنسان والإله، وتدرج هذه النقضية ككتلة صخرية على مدخل كل حضارة. إن الخير الأفضل والأسمى الذي يمكن أن تستحقه البشرية لا تحصل عليه هذه الأخيرة إلا بواسطة جريمة عليها أن تتحمل مسؤولية نتائجها، أي كل طوفان الألم الذي يفرضه الخالدون المهانون وينبغي أن يفرضوه على العرق البشري المتنفذ في جهد نبيل. إننا نرى إلى أي حد لا يزال نيتشه وديالكتيكاً في أصل المأساة: إنه يحل ديونيزوس مسؤولية أعمال الجبارة الاجرامية، الذين كان ديونيزوس مع ذلك ضحيتهم. وهو يجعل من موت ديونيزوس نوعاً من الصلب.

وفي جعله يستحق إدانة، إدانة أخلاقية وقبل كل شيء إدانة إلهية؟ ان أناكريماندر^(٥) هو في رأي نيتشه الفيلسوف الذي أعطى تصور الوجود هذا تعبيره الأكمل. كان يقول: «تلتفغ الكائنات بعضها للبعض الآخر العقاب والتكفير عن ظلمها، وفقاً للترتيب الزمني». ويعني ذلك:

1 - ان الصيرورة ظلم (adikia)، وتعدد الأشياء التي تأتي الى الوجود مجموعة من المظالم؛ أن هذه الأشياء تتصارع في ما بينها، وتكفر بصورة متبادلة عن علمها بواسطة الـ^(٦)Phora؛ أنها تشتق جميعاً من كائن أصلي^(٧) (Apeiron)، يسقط في صيرورة، وتعدّد، وتولّد مذنبية، يفتردي ظلمها به. أية أبدية عبر «تدميرها» (تيوديسيه)^(٨).

إن شوبنهاور هو نوع من الأناكريماندر الحديث. فما الذي يعجب نيتشه الى هذا الحد، لدى كليهما، ويفسر كونه بقي في أصل المأساة مخلصاً عموماً لتفسيرهما؟ لا ريب انه اختلافهما عن المسيحية. إنهما يجعلان من الوجود شيئاً إجرامياً، إذاً مذنباً، لكن ليس بعدُ شيئاً خاطئاً ومسؤولاً. حتى الجبارة لم يعرفوا بعد الاختراع السامي والمسيحي العجيب، الاحساس بالخطأ، والإثم والمسؤولية. منذ أصل المأساة، يضع نيتشه الجريمة التيتانية^(٩) والبروميثيوسية بمواجهة الخطيئة الأصلية. لكنه يفعل ذلك بعبارات غامضة ورمزية، لأن هذه المعارضة هي سره النافي، مثلما سر أريان هو سره الايجابي. كتب نيتشه: «في الخطيئة الأصلية، يُعتبر الفضول، والمظاهر الخدعة، والجذب والشبق، وباختصار سلسلة من العيوب الأنثوية كما لو كانت أصل الشر... هكذا الجريمة، بالنسبة للآريين (الآغريق)، هي ذكرية؛ والإثم أنثوي بالنسبة للساميين^(١٠)». ليس هنالك من عداء نيتشوي للنساء. فأريان هي سر نيتشه

(٥) فيلسوف إيوني، ولد في ميليه (610-547 ق.م.). وهو يجعل من اللا محدّد اللا متناهي

مبدأ كل شيء (٢).

(٦) كلمة يونانية واردة في النص الفرنسي نثبتها كما هي (٣).

(٦٣) ولادة الفلسفة.

(٦٦٦) نسبة إلى الجبارة، أو الـ Titans، وهم كائنات جبارة تحت الآلهة لدى الآغريق (٤).

(٦٤) أصل المأساة، ٩.

الأول، القوة الانثوية الأولى، الأنثيما Anima⁽⁶⁵⁾، الخطيئة غير المنفصلة عن الإثبات الديونيزي⁽⁶⁶⁾. لكن تختلف عن هذه اختلافاً كلياً القوة الانثوية الجهنمية، النافية والواظنة، الأم الرهيبة، أم الخير والشر، تلك التي تحط من قيمة الحياة وتنفيها. ولم يعد هنالك من وسيلة أخرى لإعادة الشرف للفلسفة: يجب البدء بأخذ الأخلاقيين. طالما سيتكلمون على السعادة والفضيلة، لن يَهْدُوا إلى الفلسفة إلا العجائز من النساء. انظروا إليهم إذاً مواجهةً، كل هؤلاء الحكماء الأمجاد، منذ ألوف السنين. فجميعهم نساء عجائز، أو نساء ناضجات، أو أمهات كما يقول فوست. الأمهات! الأمهات! يا لها من كلمة مرعبة⁽⁶⁷⁾. الأمهات والأخوات، لهذه القوة الانثوية الثانية وظيفة اتهامنا، وتحميلنا المسؤولية. تقول الأم: هذه غلطتك، غلطتك إذا لم أنجب ابناً أفضل، أكثر احتراماً لأمه وأشدّ وعياً بجريمته. وتقول الاخت: هذه غلطتك، إذا لم أكن أجمل وأغنى وأكثر مدعاةً للحب. إن عزو الأخطاء والمسؤوليات، والاعتراض الحاد، والانتقام الدائم، والاضطغان، إنما تشكل جميعاً تفسيراً ورعاً للوجود. هذه غلطتك، هذه غلطتك، إلى أن يقول المتهم بدوره «هذه غلطتي»، ويدوي العالم المتأسف بكل هذه الشكاوى وصداها. «في كل مكان جرى فيه البحث عن مسؤوليات، كانت غريزة الانتقام هي التي بحث عنها. لقد استولت غريزة الانتقام هذه على البشرية، على امتداد القرون، إلى حد أن كل الميثافيزياء، وعلم النفس والتاريخ، والأخلاق بوجه خاص، تحمل بصمتها. مذ فُكر الإنسان، أدخل إلى الأشياء جرثومة الانتقام⁽⁶⁸⁾. إن نيتشه لا يرى في الاضطغان (هذه غلطتك) والاحساس بالخطأ (هذه غلطتي) وفي ثمرتهما المشتركة (المسؤولية) مجرى أحداث سيكولوجية، بل المقولات الأساسية الخاصة بالفكر السامي والمسيحي، طريقتنا في التفكير وتفسير الوجود عموماً. إن نيتشه يطرح على

(65) الروح نسمة الحياة، والكلمة لاتينية (م).

(66) هذا هو الإنسان، القسم 3، «هكذا تكلم زرادشت»، 8؛ من غيري إذا يعرف من هي أريان؟.

(67) إرادة القوة، القسم الثالث، 408.

(68) إرادة القوة، القسم الثالث، 458.

نفسه المهجمات التالية: مثلاً أعلى جديداً، وتفسيراً جديداً، وضريقة جديدة في التفكير⁽⁶⁸⁾. «إعطاء اللامسؤولية معناها الايجابي»؛ «لقد أردت كتساب الشعور بلا مسؤولية كاملة، وأن أجعل نفسي مستقلاً عن المذبح وعن اللوم، عن الحاضر وعن الماضي»⁽⁶⁹⁾. اللامسؤولية هي أنبل وأجمل سر لدى نيتشه.

إن الاغريق أطفال، إذا قورنوا بالمسيحية. فليس لطريقتهم في الحط من قدر الوجود، و«عدميتهم»، الكمال المسيحي. يحكمون على الوجود بأنه مذنب، لكنهم لم يخترعوا بعد هذه اللباقة التي تقوم على اعتباره خاطئاً ومسؤولاً. حين يتكلم الاغريق على الوجود كإجرامي وهجين «hybrique»، يفكرون بأن الآلهة جئتوا الناس: إن الوجود مذنب، لكن الآلهة هم الذين يأخذون على عاتقهم مسؤولية الذنب. هذا هو الفرق الكبير بين التفسير الاغريقي للجريمة، والتفسير المسيحي للخطيئة. هذا هو السبب الذي لا يزال يعتقد لأجله، في أصل المأساة، بالطابع الاجرامي للوجود؛ لأن هذه الجريمة لا تستتبع على الأقل مسؤولية المجرم. «الجنون، والاختلال في العقل، وبعض الاضطراب في الدماغ، هذا ما كان يسلم به إغريق العصر الأقوى والأشد شجاعة، ليفسروا أصل الكثير من الأشياء المزعجة والمشؤومة. جنون وليس خطيئة! هل هذا واضح لكم؟... كان يقول الاغريقي في سره، وفيما يهز رأسه: لا بد أن إلهاً أعماه.... هذه هي الطريقة التي كان يُستخدم بها الآلهة آنذاك لتبرير الناس إلى حد ما؛ حتى في أعمالهم الشريرة، كانوا يفيدون في تفسير سبب الشر. لم يكونوا يأخذون على عاتقهم آنذاك مسؤولية العقاب، بل مسؤولية الإثم (أو الخطأ)، وهذا أكثر نبلاً⁽⁷⁰⁾». لكن نيتشه سيلاحظ ان هذا الاختلاف الكبير يتضاءل لدى التفكير. فحين نطرح الوجود على انه مذنب، تكفي خطوة واحدة لجعله مسؤولاً، ويكفي تغيير في الجنس (حواء بدل الجبابرة)، أو تغيير في الآلهة (إله واحد ممثّل ومحب للعدل بدل الآلهة المتفرجين والقضاة الأولمبيين). أن يأخذ إله على عاتقه مسؤولية الجنون الذي يوحى به للناس، أو

(68) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 23.

(69) لإرادة القوة، القسم الثالث، 383 و465.

(70) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 23.

أن يكون الناس مسؤولين عن جنون إله يرفع نفسه على الصليب، هاكم حلين لا يختلفان كثيراً الواحد عن الآخر، مع أن الحل الأول أجمل بما لا يقاس. في الواقع، ليس السؤال هو التالي: هل الوجود المذنب مسؤول أم لا؟ بل التالي: هل الوجود مذنب... أو بريء؟ لقد وجد ديونيزوس عندئذ حقيقة المتعددة: البراءة، براءة التعدد، براءة الصيرورة وكل ما هو كائن⁽⁷¹⁾.

10 - الوجود والبراءة

ماذا تعني «البراءة»؟ حين يفصح نيتشه هوسنا المؤسف المتمثل بتوجيه الاتهام، والبحث عن مسؤولين خارجنا أو حتى في داخلنا، يؤسس نقده على خمسة أسباب، أولها أنه «لا يوجد شيء خارج الكل»⁽⁷²⁾. لكن السبب الأخير، الأكثر عمقاً، هو أنه «ليس ثمة كل»: «يجب تفتيت الكون، فقدان احترام الكل»⁽⁷³⁾. إن البراءة هي حقيقة المتعدد. إنها تنبع مباشرة من مبادئ فلسفة القوة والإرادة. إن كل شيء يتعلق بقوة قادرة على تفسيره؛ كل قوة تتعلق بما في وسعها، الذي لا تنفصل عنه. إن هذه الطريقة في التعلق، في الإثبات وفي أن يكون (الشيء) مثبتاً، هي البريئة بوجه خاص. إن ما لا يتيح أن تفسره قوة، أو أن تقوم إرادة، يتطلب إرادة أخرى قادرة على تفسيره. لكننا، من جهتنا، نفضل إنقاذ التفسير الذي يتناسب مع قوانا، ونفي الشيء الذي لا يتناسب مع تفسيرنا. نكون لأنفسنا تصوراً مضحكاً عن القوة والإرادة: نفصل القوة عما في وسعها، طارحينها في ذاتنا كـ«مستحقة» لأنها تمتنع عما ليس في وسعها، لكن كـ«مذنب»

(71) إذا جمعنا إذا أطروحات أصل المأساة، التي سيخلى عنها نيتشه أو يترها، نلاحظ أنها خمس: أ - إن ديونيزوس المفتر ضمن منظورات التناقض وحله، سوف يجري استبداله بديونيزوس إثباتي ومتعدد؛ ب - سوف تضمحل النقيضة ديونيزوس - أبولون لصالح تكامل ديونيزوس - أريان؛ ج - سوف يصبح التعارض ديونيزوس - سقراط غير كافٍ أكثر فأكثر ويهسيء التعارض الأعظم ديونيزوس - المصلوب؛ د - سوف يحل تصور بطولي محل التصور الدرامي للمأساة؛ هـ - سوف يفقد الوجود طابعه الذي كان لا يزال إجرامياً ليأخذ طابعاً بريئاً بصورة جنسية.

(72) إرادة القوة، القسم الثالث، 458: «لا يمكن الحكم على الكل، ولا قياسه، ولا مقارنته، ولا نفيه بوجه خاص».

(73) إرادة القوة، القسم الثالث، 489.

في الشيء الذي تُظهر فيه بالضبط القوة التي تمتلكها. إننا نشطر الإرادة، نخترع ذاتاً حيادية، متمتعة بحرية الاختيار، بمنحها سلطة الفعل والامتناع (عن الفعل)⁽⁷⁴⁾. هذا هو وَضْعُنَا بالنسبة الى الوجود: لم نتعرف حتى إلى الإرادة القادرة على تقويم الأرض («وزنهما»)، ولا إلى القوة القادرة على تفسير الوجود. ننفي عندئذ الوجود بحد ذاته، ونستبدل التفسير بالحط من القيمة، نخترع الحط من القيمة كطريقة للتفسير والتقويم. «لقد غرق تفسير من بين تفسيرات أخرى، لكن لما كان يظهر كالتفسير الوحيد الممكن، يبدو أنه لم يعد للوجود من معنى، وأن كل شيء باطل»⁽⁷⁵⁾. للأسف نحن لاصيون وديوثون. البراءة هي لعبة الوجود، والقوة والإرادة. هاكُم تقريب البراءة الأول، إنه الوجود المثبت والمقدر، القوة غير المفصلة، الإرادة غير المشطورة⁽⁷⁶⁾.

إن هيرقليطس هو المفكر المأساوي، ومشكلة العدالة تنطرح على امتداد مؤلفاته. هيرقليطس هو ذلك الذي يرى الحياة بريقة وعادلة بصورة جذرية. إنه يفهم الوجود انطلاقاً من غريزة لعب، ويجعل من الوجود ظاهرة جمالية، لا ظاهرة أخلاقية أو دينية. لذا فإن نيتشه يعارض به أناكزيماندر نقطة نفقطة، مثلما يتعارض نيتشه ذاته مع شوبنهاور⁽⁷⁷⁾. لقد نفى هيرقليطس ثنائية العوالم، «نفى الوجود بحد ذاته». والحال انه يجب إطالة التفكير لفهم ما يعنيه جعل الصيرورة إثباتاً. لا ريب أن هذا يعني، في المقام الأول، أنه ليس هنالك غير الصيرورة. ولا ريب أن ذلك هو إثبات الصيرورة. لكن يجري كذلك إثبات وجود الصيرورة، يقال إن الصيرورة تثبت الوجود أو أن الوجود يثبت نفسه في الصيرورة. لدى هيرقليطس فكرتان هما مثل أرقام: إحداهما ترى أنه ليس ثمة وجود، وكل شيء صيرورة؛ والثانية ترى أن الوجود هو وجود الصيرورة؛ بما هي كذلك. فكرة عاملة تثبت الصيرورة، وفكرة تأملية تثبت وجود الصيرورة. وهاتان الفكرتان لا تنفصلان، حيث هما فكرة عنصر واحد، مثل نار و Dike⁽⁷⁸⁾، مثل

(74) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 113.

(75) لإرادة القوة، القسم الثالث، 8.

(76) لإرادة القوة، القسم الثالث، 496-457.

(77) بالنسبة لكل ما يلي، بخصوص هيرقليطس، أنظر ولادة الفلسفة.

(78) باليونانية في النص (م).

فوزيس ولوغوس. لأنه ليس هناك من وجود ما وراء الصيرورة، وما من واحد ما وراء المتعدد؛ لا المتعدد ولا الصيرورة هما ظواهر أو أوهام. لكن ليس ثمة أيضاً حقائق متعددة وخالدة تكون بدورها جواهر ما وراء الظاهر. إن المتعدد هو التجلي غير المنفصل، التحول الجوهري، علامة الأوجد الثابتة. والمتعدد هو إثبات الواحد، والصيرورة إثبات الوجود. إن إثبات الصيرورة هو بحد ذاته الوجود، وإثبات المتعدد هو بحد ذاته الواحد، والإثبات المتعدد هو الطريقة التي يثبت بها الواحد نفسه. «الواحد هو المتعدد». وفي الواقع، كيف يخرج المتعدد من الواحد ويستمر في الخروج منه بعد زمن لا نهاية له، إذا لم يثبت الواحد نفسه بالضبط في المتعدد؟ إذا كان هيرقليطس لا يلاحظ غير عنصر أوجد فذلك إذاً في اتجاه متعارض كلياً مع اتجاه برميندس (أو أناكريمانندس)... يجب أن يثبت الأوجد نفسه في التولد وفي التدمير». لقد نظر هيرقليطس بعمق، فلم ير أي عقاب للمتعدد، أي تكفير عن الصيرورة، أي ذنب للوجود. لم يجد أي شيء سلبي في الصيرورة، بل رأى العكس تماماً: الإثبات المزدوج للصيرورة ولوجود الصيرورة، وباختصار إثبات الوجود. هيرقليطس هو الغامض، لأنه يقودنا إلى أبواب الغامض: ما هو وجود الصيرورة؟ ما هو الوجود الذي لا ينفصل عما هو في صيرورة؟ **فعل العودة هو وجود ما يصير**. فعل العودة هو وجود الصيرورة بحد ذاتها، الوجود الذي يثبت نفسه في الصيرورة. العودة الدائمة كقانون للصيرورة، كمدالة وكوجود⁽⁷⁸⁾.

يستتبع ذلك أن الوجود لا علاقة له إطلاقاً بالمسؤولية، أو حتى بالذنب. «توصل هيرقليطس إلى حد الصياح: إن صراع الكائنات التي لا تحصى ليس سوى عدالة خالصة ومن جهة أخرى، إن الواحد هو المتعدد. إن العلاقة المتبادلة بين المتعدد والواحد، وبين الصيرورة والوجود تشكل لعبة. إن إثبات

(78) يُدخل نيتشه تعديلات طفيفة لتفسيره. فمن جهة، لم يتخلص هيرقليطس كلياً من منظورات العقاب والذنب (أنظر نظريته عن الاحتراق الكامل بالنار). ومن جهة أخرى، لم يفعل غير الحدس بالمعنى الفعلي للعودة الدائمة. لذا لا يتكلم نيتشه في ولادة الفلسفة على العودة الدائمة لدى هيرقليطس إلا بواسطة تلميحات؛ وفي *Ecce Homo* (القسم الثالث، «أصل المأساة»، 3)، لم يكن حكمه من دون تحفظات.

الصورورة وإثبات وجود الصورورة هما زمنا لعبة ماء، يتألفان مع حد ثالث هو اللاعب، أو الفنان أو الطفل⁽⁷⁹⁾. اللاعب - الفنان - الطفل، زوش - طفلاً: ديونيزوس الذي تصوّره لنا الاسطورة محاطاً بلُغِه الالهية. يستسلم اللاعب مؤقتاً للحياة، ويحدث مؤقتاً فيها؛ يضع الفنان نفسه مؤقتاً في نتاجه، ومؤقتاً فوق نتاجه؛ ويلعب الطفل، ينسحب من اللعب ثم يعود إليه. والحال أن لعبة الصورورة هذه، إنما هي أيضاً وجود الصورورة الذي يلعبها مع نفسه؛ يقول هيرقليطس إن الآيون هو طفل يلعب، يلعب بالزُمية⁽⁸⁰⁾. إن وجود الصورورة، العودة الدائمة، هو الزمن الثاني للعبة، لكن كذلك الحد الثالث المماثل للزمنين والذي يَصْلُح للكل. ذلك أن العودة الدائمة هي العودة المتميّزة من الذهاب؛ التأمل المتميز من العمل، لكن كذلك عودة الذهاب بحد ذاته، وعودة العمل؛ لحظة (في الزمن) ودورة الزمن في آن معاً. علينا أن نفهم سر تفسير هيرقليطس: هو يضع في مواجهة الـ hybris غريزة اللعب. ليست كبرياءً مذنباً هي التي تستهض عوالم جديدة الى ضوء النهار، بل غريزة اللعب التي يجري إيقافها بلا انقطاع⁽⁸¹⁾. لا ربوبية⁽⁸²⁾ théodicée بل كونية Cosmodicée⁽⁸³⁾؛ لا مجموعة من المظالم التي يجب التكفير عنها، بل العدالة كشرعية هذا العالم؛ ليس الـ hybris، بل اللعب، البراءة. «هذه الكلمة الخطيرة، الـ hybris، هي حجر الزاوية لدى كل هيراقليطي. ثمة يمكنه أن يبيّن إذا كان فهم سيده أو جهله».

11 - رمية النرد

للعب لحظتان هما تانك الخاصتان برمية نرد: زهور النرد التي نرمي بها وتلك التي تسقط ثانية. ويحدث لنيثشه أن يصور رمية النرد كما لو كانت تُلقب على طاولتين متمايزتين، هما الأرض والسماء. الأرض التي تُرمى فيها زهر النرد، والسماء حيث يَتَشَقَط زهر النرد من جديد: «لو حدث يوماً أن لعبت بالنرد

(79) ولادة الفلاسفة: والديكي Dike أو القزم المائل immanente البوليموس الذي يكون مكانه، الكل المتصوّر كلعبة؛ ومحاكماً الكل، الفنان المبدع، المماثل هو ذاته لنتاجه.

(80) حجر أو قطعة مسطحة ومستديرة ترمى إلى أقرب مكان من هدف معين (م).

(81) علم يبحث عن وجود الله وصفاته (م).

(82) علم يبحث عن وجود الكون وميزاته (م).

مع الآلهة، على طاولة الأرض الإلهية، بحيث ترتجف الأرض وتتحطم وتطلق أنهاراً من اللهب: ذلك أن الأرض طاولة إلهية، ترتجف بكلمات خلاقة جديدة وبضجة نرد إلهي...⁽⁸⁰⁾ - أيتها السماء فوقي، السماء النقية والعالية! هذا الآن بالنسبة إليّ هو نقاؤك بحيث لا توجد رتيلاء خالدة وحيوط رتيلاء للعقل: أن تكوني أرضية ترقص عليها الصُدف الإلهية، أن تكوني طاولة إلهية لزهو النرد واللاعبين الإلهيين⁽⁸¹⁾. لكن هاتين الطاولتين ليستا عالمين. إنهما ساعتا عالم واحد، لحظتنا عالم واحد، منتصف الليل والظهيرة، الساعة التي يُرمى فيها زهر النرد، ساعة سقوط النرد ثانية. إن نيتشه يصير على طاولتي الحياة، اللتين هما أيضاً زمنا اللاعب أو الفنان: «أن نستسلم مؤقتاً للحياة، لكي نحدق بها مؤقتاً بعد ذلك». إن رمية النرد تثبت الصيرورة، وتثبت وجود الصيرورة.

لا يتعلق الأمر بعدة رميات نرد، قد تتوصل بسبب عددها إلى إعادة إنتاج التركيب ذاته. إنما العكس تماماً: يتعلق الأمر برمية نرد واحدة تتوصل، بسبب عدد التركيب المنتج، إلى إعادة إنتاج نفسها بما هي كذلك. ليس عددٌ كبير من الرميات هو الذي ينتج تكراراً لتركيب ما، بل إن عدد التركيب هو الذي ينتج تكرار رمية النرد. إن زهور النرد التي نرميها مرةً هي إثبات الصُدف، والتركيب الذي تكوّنهُ وهي تسقط هو إثبات الضرورة. إن الضرورة تثبت بواسطة الصُدف، بالمعنى الدقيق الذي يتّجسّد به الوجود بالصيرورة، والواحد بالمتعدد. عيماً يقال إن زهور النرد، المرمية كيفما اتفق، لا تنتج بالضرورة التركيب الظاهر، الإثني عشر الذي يُرجع رمية النرد. هذا صحيح، لكن فقط بمقدار ما لم يعرف اللاعب أولاً أن يُثبت الصُدف. ذلك أنه مثلما لا يلغي الواحد المتعدد أو يفيقه، لا تلغي الضرورة الصُدف أو تزيلها. إن نيتشه يماثل الصُدف مع المتعدد، مع الشذرات، مع الأعضاء، مع الخواء: نحو زهور النرد التي يجري صدمها وزئيقها. يجعل نيتشه من الصُدف إثباتاً. تُسمّى السماء بالذات «السماء الصُدف»، «السماء البراءة»⁽⁸²⁾؛ ويسمى حكم زرادشت «الصُدف

(80) زرادشت، «الاختام السبعة».

(81) زرادشت، «قبل شروق الشمس».

(82) زرادشت، «القسم الثالث»، «قبل شروق الشمس».

الكبيرة⁽⁸³⁾. «صدفة» هذا نبل العالم الأكثر قدماً، أرجعته إلى كل الأشياء، خلصتها من عبودية الهدف... وجدت في كل الأشياء هذا اليقين السعيد، المتمثل في كونها تفضل الرقص على قلبي الصدفة؛ «أقول لكم: دعوا الصدفة تأت إلي، هي بريئة كطفل صغير⁽⁸⁴⁾. إن ما يسميه نيتشه الضرورة (الصدفة) ليس إذا الإلغاء إطلاقاً، بل تركيب الصدفة بحد ذاتها. تثبت الضرورة بالصدفة نظراً لكون الصدفة هي ذاتها مثبتة. ذلك أنه ليس هنالك غير تركيب واحد للصدفة بما هي كذلك، طريقة واحدة لجمع كل أعضاء الصدفة، طريقة تشبه واحد المتعدد، أي عدد أو ضرورة. هنالك الكثير من الاعداء وفقاً لترجيحات متنامية أو متناقصة، لكن عدد واحد للصدفة بما هي صدفة، عدد واحد محتوم يجمع كل شلرات الصدفة، مثلما تجمع الظهيرة كل أعضاء منتصف الليل المتناثرة. هذا هو السبب في أنه يكفي اللاعب أن يثبت الصدفة مرة واحدة، كي يتج العد الذي ترجع رمية الترد⁽⁸⁵⁾.

إن معرفة إثبات الصدفة هي معرفة اللعب. لكننا لا نعرف اللعب: «خائفين، خجولين، مرتبكين، شبيهين بنمر أخطأ قفزته: هكذا، أيها الناس المتفوقون، رأيكم غالباً تنسلون جانباً. لقد أخطأتم رمية نرد. لكن ما همكم، أنتم لاعبي النرد! لم تتعلموا اللعب والتحدي كما ينبغي اللعب والتحدي⁽⁸⁶⁾. إن اللاعب الرديء يعتمد على العديد من رميات النرد، على عدد كبير من

(83) زرادشت، القسم الرابع، «تقدمة السبل». والثالث، «الألواح القديمة والألواح الجديدة». يسمي زرادشت نفسه «فادي الصدفة».

(84) زرادشت، القسم الثالث، «قبل شروق الشمس» و«على جبل الزيتون».

(85) لن نصدق أن نيتشه يعتبر إذا أن الضرورة تنفي الصدفة. ففي عملية التحول، لمة أشياء كثيرة يجري نفيها أو الناقها. مثلاً، ينفي الرقص الروح الثقيلة. إن الصيغة العامة التي يعتمد عليها نيتشه في هذا الصدد هي التالية: يكون منفي ما يمكن نفيه (أي الثاني بحد ذاته، والعلمية وتعبيراتها). لكن الصيغة ليست كالروح الثقيلة تعبيراً للعلمية؛ إنها موضوع إثبات صرف. هنالك في التحول بحد ذاته علاقة متبادلة من الاثباتات: الصدفة والضرورة، الصيرورة والوجود، المتعدد والواحد. لن يجري الخلط بين ما هو مثبت بصورة متبادلة العلاقة وما ينفيه التحول أو يلغيه.

(86) زرادشت، القسم الرابع، «الإنسان المتفوق».

الرؤيات: يتصرف هكذا بالسببية والاحتمال ليأتي بتركيب يعتبره مرغوباً فيه؛ وهو يطرح هذا التركيب كهدف ينبغي بلوغه، مخفياً خلف السببية. هذا ما يعتيه نيتشه حين يتكلم على الرتيلاء الخالدة، خيوط رتيلاء العقل. «نوع من رتيلاء الأمر والغائية يختفي وراء العكاش الكبير، الشبكة الكبرى للسببية. - قد يكون بإمكاننا القول كما قال شارل الجسور المتصارع مع لويس الحادي عشر: «أنا أقاتل الرتيلاء الكونية»⁽⁸⁷⁾. هاكُم كل عمليات اللاعب الرديء: إلغاء الصدفة عبر الامساك بها بكماتشة السببية والغائية؛ وبدل إثبات الصدفة، الاعتماد على تكرار الرميات؛ بدل إثبات الضرورة، إسقاط هدف. وأصل هذه العمليات إنما هو في العقل، لكن ما هو أصل العقل؟ إنه روح الانتقام، لا شيء غير روح الانتقام، الرتيلاء⁽⁸⁸⁾! الاضطغان في تكرار الرميات، الاحساس بالخطأ في الإيمان بهدف. لكن بهذه الطريقة لا نحصل يوماً على غير أعداد نسبية مُرجحة إلى هذا الحد أو ذاك. أما اليقين من أجل اللعب بصورة جيدة⁽⁸⁹⁾، فهو أنه ليس للكون من هدف، ليس من هدف ينبغي الأمل به كما ليس من أسباب يجب التعرف إليها. نخطيء رمية النرد لأننا لم نثبت الصدفة كغاية في مرة واحدة. لم نثبتها كغاية كي يتشكل العدد المحتوم الذي يجمع كل شذراتها بالضرورة، والذي يُرجع رمية النرد بالضرورة. علينا إذاً أن نعلق أعظم أهمية على الخلاصة التالية: إن نيتشه يُحل محل الثنائي سببية - غائية، احتمال - غائية، محل التعارض بين هذه التعابير والتأليف بينها، محل عكاش هذه التعابير، العلاقة الديونيزية المتبادلة صدفة - ضرورة، الثنائي الديونيزي صدفة - قدراً. ليس ترجيحاً موزعاً على عدة مرات، بل كل الصدفة في مرة واحدة؛ ليس تركيباً نهائياً مشتهى، ومراداً، ومتمتئ، بل التركيب المحتوم، المحتوم والمحسوب، L'amor fati؛ ليس عودة تركيب بعدد الرميات، بل تكرار رمية النرد بطبيعة العدد المستحصل عليه بصورة حتمية⁽⁹⁰⁾.

(87) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 9.

(88) زرادشت، القسم الثاني، «الناكب».

(89) إرادة القوة، القسم الثالث، 465.

(90) حصل لنيشه، في نصين من إرادة القوة، أن صوّر العودة الدائمة في منظور الاحتمالات، وكما لو كان يُستتج من عدد كبير من الرميات: «إذا افترضنا كتلة كبيرة من الحالات، =

12 - نتائج لأجل العودة الدائمة

حين تُثبِت زهور الترد المرمية الصدفة مرةً، تثبت زهور الترد التي تسقط ثانية، بالضرورة، العدَد أو القَدَر الذي يعيد رمية الترد. بهذا المعنى بالذات يكون زمن اللعب الثاني هو أيضاً مجموع الزمنين أو اللاعب الذي يَصْلُح للمجموع. أما العودة الدائمة فهي الزمن الثاني، ناتج رمية الترد، إثبات الضرورة، العدَد الذي يجمع كل أعضاء الصدفة، لكنها أيضاً عودة الزمن الأول، تكرار رمية الترد، إعادة إنتاج الصدفة بحد ذاتها وإعادة - إثباتها. والقَدَر في العودة الدائمة هو أيضاً «الترحيب» بالصدفة: «أنا أغلي في قَدَرِي كل ما هو صدفة. وأنا انتظر حتى تستوي الصدفة في وقتها كي أرحب بها وأجعل منها طعامي. وفي الحقيقة إن صدفاً عديدة اقتربت مني كسيدة، لكن إرادتي كلمتها بصورة أمة أكثر أيضاً فركعت أمامي وراحت تتوصل إليّ، تتوصل إليّ كي أمنحها ملاذاً وأستقبلها بمودة، وكلمتني بتملّق: أنظر إذاً يا زرادشت، ليس غير الصديق يأتي هكنا الى صديق⁽⁹¹⁾. وهذا يعني أن هنالك شذرات كثيرة للصدفة تزعم أنها صالحة لذاتها؛ إنها تستند الى رجحانها، وكل واحدة منها تلمس من اللاعب عدة رميات نرد؛ وشذرات الصدفة، الموزعة على عدة رميات، باتت مجرد احتمالات، إنما هي عبيد يريدون التكلم كأسياء⁽⁹²⁾؛ لكن زرادشت يعرف أنه ما هكذا ينبغي اللعب، أو ترك النفس تلعب؛ ينبغي على العكس إثبات كل الصدفة في مرة واحدة (إذاً جعلها تغلي وتستوي مثل اللاعب الذي يسخن زهور الترد

= فالتكرار القضي لرمية واحدة للترد أكثر ترجيحاً من اللا - تماثل المطلقة (إرادة القوة، القسم الثاني، 324)؛ لما كان العالم مطروحاً كقياس قوة محدد والزمن كوسط لا متناه، فإن كل تركيب ممكن قد يتحقق على الأقل مرة واحدة، لا بل قد يتحقق عدداً لا متناهِياً من المرات (إرادة القوة، القسم الثاني، 329). - لكن 1 - هذه التصور تعطي عن العودة الدائمة عَرَضاً «افتراسياً» فقط؛ 2 - إنها «تبريرية»، بمعنى قريب إلى المعنى الذي أعطي أحياناً لرهان باسكال. يتعلق الأمر بالقبول الفوري للإوالية *mécanisme*، مبيّن أن الأوالية تنفذ إلى خلاصة «ليست أوالية بالضرورة»؛ 3 - إنها «سجالية»: يتعلق الأمر، بصورة عُدوانية، بالتغلب على اللاعب الرديء في ميلانه الخاص به.

(91) زرادشت، القسم الثالث، «الفضيلة المصترة».

(92) بهذا المعنى فقط يتكلم نيتشه على «الشذرات» كما لو كانت «صدفاً مرمية»: زرادشت، القسم الثاني، «الفداء».

في قبضته)، من أجل جمع كل شذراتها وإثبات العدد الذي ليس مرجحاً، بل هو حتمي وضروري؛ عندئذ فقط تكون الصدفة صديقاً يأتي لرؤية صديقه، ويُزجعه هذا الأخير، صديقاً للقدر يضمن القدر بحد ذاته عودته الدائمة بما هو كذلك.

وفي نصٍّ أكثر غموضاً، مليء بالمعنى التاريخي، يكتب نيتشه: «ليس الخواء الشامل، الذي يستبعد كل نشاط ذي طابع غائي، متناقضاً مع فكرة الدورة؛ لأن هذه الفكرة ليست غير ضرورة لاعقلانية»⁽⁹³⁾. وهذا يعني أنه غالباً ما جرى الدمج بين الخواء والدورة، بين الصيرورة والعودة الدائمة، لكن كما لو كان يجري إشراك تعبيريْن متعارضين. هكذا يرى أفلاطون أن الصيرورة هي ذاتها صيرورة غير محدودة، صيرورة مجتونة، صيرورة هجينة *hybrique* ومذنبة، تحتاج من أجل إدخالها في الدائرة لأن تخضع لعمل خالقي يطوئها بالقوة، ويفرض عليها حدّ الفكرة أو مثالها: تُرمى هكذا الصيرورة أو الخواء لجبهة سببية ميكانيكية غامضة، ويجري ربط الدورة بنوع من الغائية التي تفرض نفسها من الخارج؛ لا يبقى الخواء في الثورة، وتعبّر الدورة عن خضوع الصيرورة القسري لقانونٍ ليس قانونها. ربما كان هيرقليطس وحده، حتى من بين سابقي سقراط، يعرف أن الصيرورة لا «يُحكّم عليها»، ولا يمكن أن يُحكّم عليها، كما لا ينبغي أن يحصل ذلك، وأنها لا تتلقى قانونها من مكان آخر، وأنها «عادلة» وتمتلك في ذاتها قانونها الخاص بها⁽⁹⁴⁾. هيرقليطس وحده حدّس بأن الخواء والدورة لا يتعارضان في أي شيء. وفي الحقيقة، يكفي إثبات الخواء (الصدفة وليس السببية) لإثبات العدد أو الضرورة التي تعيده، في الوقت نفسه (ضرورة لا عقلانية وليس غائية). ولم يكن ثمة خواء في البدء، ثم (بدأت) بالتدرّج حركةً منتظمة ودائرية تتخذ شتى الأشكال: كل هذا هو على العكس أبدي، متحرر من الصيرورة؛ لو حدث يوماً خواءٌ قوِي، فذلك لأن الخواء كان أبدياً وظهر من جديد في كل الذرات. لم تُصير الحركة الدائرية، هذا هو القانون الأصلي، مثلما أن كلة القوة هي القانون الأصلي من دون استثناء، من دون خرقٍ ممكن.

(93) إرادة القوة، القسم الثاني، 326.

(94) ولادة الفلسفة.

كلُ صيرورة تتم داخل الدورة وكتلة القوة⁽⁹⁵⁾. إننا نفهم أن نيتشه لا يتعرف إطلاقاً على فكرته عن العودة الدائمة لدى سابقيه من العصر القديم. فهؤلاء لم يكونوا يرون في العودة الدائمة وجودَ الصيرورة بما هي كذلك، واحد المتعدد، أي العددَ الضروري، المنبثق بالضرورة من كل الصدفة. وربما باستثناء هيرقليطس، لم يكونوا قد رأوا «حضور القانون في الصيرورة، واللعب في الضرورة»⁽⁹⁶⁾.

13 - ومزية نيتشه

حين تُرمى زهور النرد على لوح الأرض، فإن هذه «ترتجف وتنكسر». لأن رمية النرد هي الإثبات المتعدد، إثبات المتعدد. لكن كل الأعضاء، كل الشذرات إنما ترمى دفعة واحدة: كل الصدفة مرة واحدة. وهذه القدرة، لا على إلغاء المتعدد، بل على إثباته في مرة واحدة، تشبه النار: النار هي العنصر الذي يلعب، عنصر التحولات الذي ليس له ضد. إن الأرض التي تنكسر تحت زهور النرد تطلق إذاً «أنهار لهيب». وكما يقول زرادشت، لا يكون المتعدد، والصدفة، مستساغين إلا مُغْلِيَيْنِ ومستويين. ولا يعني الغلي، والوضع على النار، إلغاء الصدفة، أو إيجاد الواحد خلف المتعدد. على العكس، فالغليان في القدر هو كتصادم زهور النرد في يد اللاعب، الوسيلة الوحيدة لأن تجعل من المتعدد أو من الصدفة إثباتاً. عندئذٍ تشكل زهور النرد الرمية العدد الذي تُرجع رمية النرد. وإذا تُرجع العدد رمية النرد يضع الصدفة مجدداً على النار، ويغذي النار التي تعيد طبخ الصدفة. لأن العدد هو الوجود، والواحد والضرورة، لكن الواحد الذي يثبت بالمتعدد بما هو كذلك، الوجود الذي يثبت بالصيرورة بما هي كذلك، القدر الذي يثبت بالصدفة بما هي كذلك. والعدد حاضر في الصدفة، كما الوجود والقانون حاضران في الصيرورة. وهذا العدد الحاضر الذي يغذي النار، هذا الواحد الذي يثبت بالمتعدد حين يكون المتعدد مُثَبَّتاً، إنما هو النجم الراقص، أو بالأحرى كوكبة النجوم المنبثقة من رمية النرد. أما صيغة اللعب فهي التالية: إنجذاب نجم راقص بواسطة الخواء الذي نحمله في ذاتنا⁽⁹⁷⁾. وحين

(95) إرادة القوة، القسم الثاني، 325 (حركة دائرية = دورة، كتلة قوة = خواء).

(96) ولادة الفلسفة.

(97) زرادشت، الاستهلال، 5.

سيسأل نيتشه نفسه عن الأسباب التي دفعته إلى اختيار شخص زرادشت، سوف يجد ثلاثة، متنوعة جداً وغير متساوية من حيث القيمة. الأول هو زرادشت كنيي للعودة الدائمة⁽⁹⁸⁾؛ لكن زرادشت ليس النبي الوحيد، ولا حتى ذلك الذي تكهن بشكل أفضل بالطبيعة الحقيقية لما كان يبشر به. والسبب الثاني سجالي: كان زرادشت أول من أدخل الأخلاق في الميتافيزياء، جعل من الأخلاق قوة، سبباً، هدفاً بامتياز؛ إنه إذا مخول أكثر من الجميع أن يفضح تضليل هذه الأخلاق بالذات، وخطأها⁽⁹⁹⁾. (لكن سبباً مشابهاً قد يكون صالحاً بالنسبة إلى المسيح. فَعَرَن، أفضل من المسيح، قادر على لعب دور المسيح الدجال... ودور زرادشت شخصياً⁽¹⁰⁰⁾) والسبب الثالث، وهو مرتد إلى الماضي، لكنه كافٍ لوحده، إنما هو سبب الصدفة؛ «علمتُ اليوم صدفةً ما يعني زرادشت، أي النجم الذهبي. وهذه الصدفة تسعدني⁽¹⁰¹⁾».

إن لعبة الصور هذه خواء - نار - كوكبة نجوم تجمع كل عناصر أسطورة ديونيزوس. أو أن هذه الصور، بالأحرى، تُكوّن اللعبة الديونيزية بالتحديد. لُعب ديونيزوس الطفل؛ الآليات المتعددة وأعضاء ديونيزوس الممزق أو شذولته؛ ظهور ديونيزوس أو الواحد متشعباً بالمتعدد؛ كوكبة النجوم التي يحملها ديونيزوس، أريان في السماء، كنجمة راقصة؛ عودة ديونيزوس، ديونيزوس «سيد العودة الدائمة». سوف تتوفر لنا، من جهة أخرى، مناسبة رؤية كيف كان نيتشه يتصور العلم الفيزيائي، وعلم الطاقة والديناميكا الحرارية في عصره. ومن الواضح منذ الآن أنه يحلم بآلة نارية مختلفة تماماً عن الآلة البخارية. إن لدى نيتشه تصوراً ما للفيزياء، لكنه لا يملك أي طموح خاص بعالم فيزياء. إنه يمنح نفسه الحق الشمري والفلسفي بأن يحلم بآلات ربما حققها العلم يوماً بوسائله الخاصة. آلة إثبات الصدفة، وظهر الصدفة، وتأليف العدد الذي يُرجع رمية النرد، الآلة التي

(98) إرادة القوة، القسم الرابع، 155.

(99) *Ecce Homo*، القسم الرابع، 3.

(100) زرادشت، القسم الأول، «الموت الطوعي»: «صدقوني، يا إخوتي! لقد مات مبكراً جداً، ولو كان بلغ سني لكان ارتد هو نفسه عن مذهبه!».

(101) رسالة إلى غاست، 20 أيار 1883.

من شأنها إطلاق قوى هائلة، توسلات صغيرة متعددة، آلة اللعب مع الكواكب، باختصار الآلة النارية الهيرقليطية⁽¹⁰²⁾.

لكن لم يحصل يوماً أن حلت لعبة صُور، بالنسبة لنيته، محل لعبة أعمق، هي لعبة المفاهيم والفكر الفلسفي. إن القصيدة والكلمة الجامعة هما التعبيران المزدوجان لدى نيته؛ لكن هذين التعبيرين هما في علاقة مع الفلسفة يمكن تحليلها. إن الكلمة الجامعة منظوراً إليها بصورة شكلية تظهر كشذوذاً؛ إنه شكل الفكر التعددي؛ وفي مضمونه، يزعم أنه يقول معنى وبصوغه. وموضوع الكلمة الجامعة هو معنى وجود، أو عمل، أو شيء. وبالرغم من إعجاب نيته بكتاب الحكم، فهو يرى ما ينقص الحكمة كنوع أدبي: ليست قادرة إلا على اكتشاف دوافع، لذا لا تتناول عموماً إلا ظاهرات إنسانية. والحال أن الدوافع، حتى الأكثر سرية، ليست مقتصرة، بالنسبة لنيته، على مظهر تأنيسي للأشياء، بل هي أيضاً مظهر سطحي للنشاط البشري. الكلمة الجامعة وحدها قادرة على قول المعنى، الكلمة الجامعة هي التفسير وهي فن التفسير. كذلك فالقصيدة هي التكوين وفن التكوين، إنها تقول القيسم. لكن بالضبط، قيمة المفاهيم المعقدة جداً، ومعناها، بحيث ينبغي تقويم القصيدة بحد ذاتها، وتفسير الكلمة الجامعة. إن القصيدة والكلمة الجامعة هما بدورهما موضوع تفسير، وتقويم. فإن كلمة جامعة يكون سببها وسببها ما يجب أن يكونا، لا تكفي قراءتها لحل رموزها؛ يلزم الكثير لأجل ذلك، لأن التفسير لا يزال في بدايته⁽¹⁰³⁾. ذلك أنه، من وجهة النظر التعددية، يحيل معنى ما إلى العنصر التفاضلي الذي يشتق منه مؤداه، مثلما تحيل القيم إلى العنصر التفاضلي الذي تُشتق منه قيمتها. هذا العنصر، الحاضر على الدوام، لكن الضمني والمخفي أيضاً ودائماً في القصيدة، أو في الكلمة

(102) لإرادة القوة، القسم الثاني، 38 (حول الآلة البخارية)؛ 50، 160، 61 (حول انفجارات القوى): «ينبغي الإنسان عن قوى غير معروفة يمكن تشغيلها بواسطة كائن صغير ذي طبيعة مركبة... كانتات تلعب مع الكواكب»؛ تحدث داخل الجزية انفجارات، وتبدلات في اتجاه كل الذرات واندفاعات مفاجئة للقوة. يمكن كل منظومتنا الشمسية أن تشعر من جديد، في لحظة واحدة وقصيرة، بإثارة شبيهة بتلك التي يمارسها العصب على العضلة».

(103) أصل الأخلاق، التوطئة، 8.

الجامعة، هو كالبعد الثاني للمعنى وللقيَم. ويتطور هذا العنصر، والتطور فيه، تشكل الفلسفة، في علاقتها الجوهرية بالقصيدة وبالكلمة الجامعة التفسير والتقويم الكاملين، أي فن التفكير، طاقة التفكير العليا أو «طاقة الاجترار» (104). الاجترار والعودة الدائمة: ليست مَعْدَتَانِ نافلتين للتفكير. هنالك بُعدان للتفسير أو التقويم، حيث يكون البعد الثاني عودة الأول، عودة الكلمة الجامعة أو دورة القصيدة. ينبغي إذاً قراءة كل كلمة جامعة مرتين. مع رمية النرد، يبدأ تفسير العودة الدائمة، لكنه يبدأ لا أكثر. ينبغي كذلك تفسير رمية النرد بحد ذاتها، في الوقت ذاته الذي ترجع فيه.

14 - نيتشه والمالارميه

قد لا يمكن المبالغة في التشابهات الأولى بين نيتشه والمالارميه (105). إنها تتناول أربع نقاط رئيسية وتُشرك كل جهاز الصُّور:

1 - التفكير، إنما هو إطلاق رمية نرد. فقط رمية نرد، يمكنها انطلاقاً من الصدفة أن تثبت الضرورة وتنتج «العدد الوحيد الذي لا يمكن أن يكون عدداً آخر». يتعلق الأمر برمية نرد واحدة، لا بالنجاح برميات عدة: وحده التركيب الظاهر في مرة واحدة يمكنه أن يضمن عودة الرمي (106). تشبه زهور النرد المرمية البحر والأمواج (لكن نيتشه قد يقول: تشبه الأرض والنار). إن زهور النرد التي تسقط ثانية هي كوكبة نجوم، ونقاطها تكوّن العدد «المنبثق من النجوم». إذاً

(104) أصل الأخلاق، الترطفة، 8.

(105) يشير تيوديه الى هذا التشابه في *La poésie de Stéphane Mallarmé* (ص 424). وهو يستبعد بحق كل تأثير لأحدهما على الآخر.

(106) يلاحظ تيوديه نفسه، في صفحة غريبة 433، أن رمية النرد وفقاً للمالارميه تتم في مرة واحدة؛ لكن يبدو أنه يأسف لذلك، معتبراً مبدأ عدة رميات نرد أكثر وضوحاً: «أشك جناً في أن يكون تطور تأمله أوصله إلى كتابة قصيدة حول هذه الموضوع: تلقي الصدفة عدة رميات نرد. بيد أن ذلك أكيد وواضح، فلنتذكر قانون الأعداد الكبيرة...» - واضح بوجه خاص أن قانون الأعداد الكبيرة لن يُذخّل أي تطوير للتأمل، بل فقط معنى معاكساً. ولدى السيد هيوبلوت رؤية أشد عمقاً حين يقرب رمية النرد المالارميه، ليس من قانون الأعداد الكبيرة، بل من الآلة الخاصة بعلم التوجيه (أنظر *Études philosophiques*، 1958). والتقريب نفسه يضلح بالنسبة لنيتشه، انطلاقاً مما سبق.

لوح رمية النرد هو لوح مزدوج، بحر الصدفة وسماك الضرورة، منتصف الليل - منتصف النهار. منتصف الليل، الساعة التي تُرمى فيها زهور النرد...

2 - لا يعرف الإنسان أن يلعب. حتى الإنسان المتفوق عاجز عن إطلاق رمية النرد. السيد عجوز، هو لا يعرف أن يرمي النرد على البحر وفي السماء. السيد العجوز هو «جسر»، شيء يجب تجاوزه. «ظل صبياني»، ريشة أو جناح، يثبت على قلنسوة مراهق «قائمة لطيفة، مظلمة وواقفة في انتقالة الحورية الخاصة بها»، قادرة على استعادة رمية النرد. هل هنا هو مُعادل ديونيزوس - الطفل، أو حتى أطفال الجزر السعيدة، أطفال زرادشت؟ يصور مالارميه إيجيبتور طفلاً وهو يستدعي أجداده القدامى الذين ليسوا الإنسان بل الآلهة (إيلوهيم)؛ وهم سلالة كانت نقية، «انزعجت من المطلق نقاءه، لتكون هي نقية، ولا تترك منه إلا فكرة نُفُضي هي ذاتها إلى الضرورة»؛

3 - إن رمي زهور النرد ليس فقط فعلاً مجنوناً ولا عقلانياً، عشبياً وفوئبشياً بل هو يشكل المحاولة المأساوية والفكرة المأساوية، بامتياز. إن فكرة مالارميه عن المسرح، والتوافقات والمعادلات المشهورة بين «الدراما» و«السر»، و«النشيد» و«البطل» تنم عن تفكير شبيه من حيث المظهر بتفكير «أصل المأساة»، إذا لم يكن بشيء فبالظل الفعّال الخاص بفاغنر كرائد، مشترك؛

4 - إن العدد - كوكبة النجوم يكون، أو قد يصير أيضاً الكتاب، والعمل الفني، كمالي للعالم وتبرير له. (كان نيتشه يكتب بصلد التبرير الجمالي للوجود: إننا نلاحظ لدى الفنان «كيف تتزاوج الضرورة واللعب، التنازع والانسجام من أجل توليد العمل الفني»⁽¹⁰⁷⁾). والحال أن العدد المحتوم والتّجمي يُميد رمية النرد، بحيث يكون الكتاب وحيداً ومتحركاً في آن معاً. إن مالارميه يثبت تعدد المعاني والتفسيرات بصراحة؛ لكن هذا التعدد هو ما يتلازم مع إثبات آخر، هو إثبات وحدة الكتاب أو النص «غير القابل للفساد على غرار القانون». الكتاب و الدورة والقانون الحاضر في الصيرورة.

مهما تكن هذه التشابهات دقيقة فهي تبقى سطحية. ذلك أن مالارميه

(107) ولادة الفلسفة.

تصوّر الضرورة دائماً كإلغاء للصدفة. بتصور المارميّة رمية الرد، بحيث تتعارض الصدفة والضرورة كحدين ينبغي أن ينفي ثانيهما الأول، ولا يمكن الأول إلا أن يُغشّل الثاني. لا تنجح رمية الرد إلا إذا جرى إلغاء الصدفة؛ إنها تفشل بالضبط لأن الصدفة تبقى موجودة بصورة من الصور: «بمجرد واقع أن (العمل البشري) يتحقق يستعير من الصدفة وسائلها». لذا فإن العدد المنبثق من رمية الرد هو أيضاً صدفه. غالباً ما لاحظنا أن قصيدة المارميّة تندرج في الفكرة الميتافيزيقية القديمة القائلة بثنائية العوالم؛ إن الصدفة هي كالوجود الذي يجب نفيه، والضرورة كطابع الفكرة الخالصة أو الجوهر الابددي. بحيث أن الأمل الأخير لرمية الرد هو أنها تجد مثالها المعقول في العالم الآخر، كوكبة نجوم تأخذها على عاتقها «على مساحة ما فارغة وعليا»، حيث لا توجد الصدفة. أخيراً إن كوكبة النجوم هي ناتج رمية الرد أقل مما هي انتقالها الى الحد أو إلى عالم آخر. لن نتساءل ما هو المظهر الذي يتقلب لدى المارميّة، مظهر الحط من قيمة الحياة أو مظهر تمجيد المعقول. ضمن منظور نيتشوي، لا ينفصل هذان المظهران ويشكلان «العدمية» بحد ذاتها، أي الطريقة التي تُتهم بها الحياة، وتحاكم وتُدان. كل الباقي ينبع من ذلك؛ ليست سبالة ايجيتور هي الانسان الاسمي، بل هي انبثاق من العالم الآخر. ليست القامة اللطيفة قامة اطفال الجزر السعيدة، بل قامة هاملت «الأمير المرير لصخرة البحر»، الذي قال عنه المارميّة في مكان آخر إنه «السيد الكامن الذي لا يمكنه أن يصير». ليست هيروداد هي أريان، بل المخلوقة الباردة للاضطغان والإحساس بالخطأ، الروح التي تنفي الحياة، ضائعة في توبيخاتها الحادة للمربية. إن العمل الفني لدى المارميّة «عادل»، لكن عدالته ليست عدالة الوجود، إنها أيضاً عدالة اتهامية تنفي الحياة، وتفترض فشلها وعجزها⁽¹⁰⁸⁾. ليس من شيء حتى إلحاد المارميّة إلا وهو إلحاد مشير للفضول، يبحث في القداس عن مثال للمسرح الذي يحلم به: القداس، وليس سر ديونيزوس في-الحقيقة، نادراً ما جرى الدفع إلى هذا الحد من التبعّد، وفي كل الاتجاهات، بالمهمة الابدديّة المتمثلة بالحط من قدر الحياة.

(108) حين كان يتكلم المارميّة على «التبرير الجمالي للوجود»، كان الأمر يتعلق على العكس بالنظر كـ «محرض للحياة»: يثبت الفن الحياة، وتثبت الحياة نفسها في الفن.

مالارميه هو رمية الترد، لكن وقد أعادت النظر فيها العدمية، وجرى تفسيرها في منظوري الاحساس بالخطأ أو الاضطغان. والحال أن رمية الترد لا تعود شيئاً، إذا جرى انتزاعها من سياقها الإثباتي والتقديري، إذا فُصلت عن براءة الصدفة وإثباتها. لا تعود رمية الترد شيئاً إذا عارضناها بالصدفة والضرورة.

19 - الفكر المساوي.

هل هذا فرق سيكولوجي وحسب؟ فرق في المزاج أو النبذة؟ علينا أن نطرح مبدأً نتوقف عليه فلسفة نيتشه بوجه عام: ليس الاضطغان والاحساس بالخطأ، الخ، تحديدات سيكولوجية. يطلق نيتشه تسمية العدمية على مشروع نفي الحياة، والخط من قدر الوجود؛ إنه يحلل الاشكال الرئيسية للعدمية، والاضطغان، والاحساس بالخطأ، والمثل الأعلى الزهدي؛ يسمي روح انتقام العدمية وأشكالها مجتمعة. والحال ان العدمية وأشكالها لا تقتصر إطلاقاً على تحديدات سيكولوجية، كما لا تقتصر على أحداث تاريخية أو تيارات أيديولوجية، ولا تقتصر حتى على بُنى ميتافيزيائية⁽¹⁰⁹⁾. لا شك أن روح الانتقام يعبر عن نفسه بيولوجياً، وسيكولوجياً، وتاريخياً، وميتافيزيائياً؛ إن روح الانتقام نموذج، وهو لا ينفصل عن تيبولوجيا، هي جزء أساسي من فلسفة نيتشه. لكن كل المشكلة هي التالية: ما هو طابع هذه التيبولوجيا؟ بعيداً عن أن يكون روح الانتقام مُلصقاً سيكولوجياً، هو المبدأ الذي يتوقف عليه علم النفس الخاص بنا. ليس الاضطغان هو الذي ينتمي الى علم النفس، بل كل علم النفس لدينا هو، من دون علمه، علم نفس الاضطغان. كذلك حين يبين نيتشه أن المسيحية مليئة بالاضطغان والاحساس بالخطأ، لا يصنع من العدمية حدثاً تاريخياً، بل بالأحرى عنصر التاريخ بما هو كذلك، محرك التاريخ الشامل، «المعنى التاريخي» المشهور، أو «معنى التاريخ» الذي يجد في المسيحية في لحظته ماء

(109) ألح هايدغر على هذه النقاط على سبيل المثال: «تُحرك العدمية التاريخ على طريقة سيروية أساسية، تكاد تكون متروفاً إليها في مصير شعوب الغرب. ليست العدمية إذا ظاهرة تاريخية بين ظواهر أخرى، أو تياراً روحياً نلتقيه، في إطار التاريخ الغربي، بجانب تيارات روحية أخرى...».

(Holzwege: «Le mot de Nietzsche Dieu est mort», tr. fr., Arguments, n°15).

تجليله الأكثر ملاءمة. وحين يخوض نيتشه نقد الميتافيزياء، يجعل من العدمية مفترض كل ميتافيزياء، لا تعبيراً عن ميتافيزياء خاصة: ليس هناك من ميتافيزياء لا تحكم على الوجود وتحط من قدره باسم عالم فو - محسوس *Supra-sensible*. لن يقال حتى «إن العدمية وأشكالها هي مقولات للفكر؛ لأن مقولات الفكر كفكر عاقل، الهوية، والسببية، والغائية، تفترض بحد ذاتها تفسيراً للقوة التي هي قوة الاضطغان. لكل هذه الأسباب، يمكن أن يقول نيتشه: «إن غريزة الانتقام استولت على البشرية خلال القرون إلى حد أن كل الميتافيزياء، وعلم النفس والتاريخ، والأخلاق بوجه خاص، تحمل بصمتها. مذ فُكر الإنسان أدخل إلى الأشياء جرثومة الانتقام»⁽¹¹⁰⁾. علينا أن نفهم ما يلي: إن غريزة الانتقام هي القوة التي تشكل جوهر ما نسميه علم نفس، وتاريخاً، وميتافيزياء وأخلاقاً. إن روح الانتقام هو العنصر التأسابي الخاص يفكرنا، العنصر الصوري *transcendental* لطريقتنا في التفكير. إن صراع نيتشه ضد العدمية وروح الانتقام سوف يعني إذاً إطاحة الميتافيزياء، نهاية التاريخ كتاريخ للانسان، وتحويلاً للعلوم. وفي الحقيقة، نحن لا نعرف حتى ما قد يصير إنساناً ليس لديه اضطغان. هل يبقى إنساناً لا يتهم الوجود ولا يحط من قدره إنساناً، وهل يبقى يفكر كما يفكر إنسان؟ ألا يكون قد أصبح شيئاً آخر غير الانسان، الانسان الأسفى تقريباً؟ ليس هناك من فرق أكبر، ما وراء علم النفس، وما وراء التاريخ، وما وراء الميتافيزياء، من الفرق بين أن يكون لدى المرء اضطغان وأن لا يكون لديه اضطغان. هذا هو الفرق الحقيقي أو التيبولوجيا الصورية - الفرق التأسابي والتراتبي.

إن نيتشه يصور هدف الفلسفة على انه تحرير الفكر من العدمية وأشكالها. والحال أن هذا يستتبع طريقة جديدة في التفكير، انقلاباً في المبدأ الذي يتبعه الفكر، تصحيحاً للمبدأ التأسابي بالذات، «تحولاً». منذ زمن بعيد، لم ننفك نفكر على أساس الاضطغان والاحساس بالخطأ. لم يكن لدينا مثل أعلى غير المثل الأعلى الزهدي. عارضنا الحياة بالمعرفة، كي نحكم على الحياة، كي نجعل منها شيئاً مذنباً، ومسؤولاً ومخطئاً. جعلنا من الارادة شيئاً رديئاً،

(110) إرادة القوة، القسم الثالث، 458.

مصائباً يتناقض أصلي: كنا نقول إنه يجب تصحيحها، ولجمها، وتقييدها، لا بل نفيتها، وإلغاؤها. لم تكن جيدة إلا بهذا الثمن. ليس ثمة فيلسوف اكتشف هنا أو هناك جوهر الإرادة ولم يكن بسبب اكتشافه، ولم ير فيه، على غرار العواطف الخائف، الفأل السيء بالنسبة للمستقبل ومصدر الشرور في الماضي، في أن معاً. ويدفع شوبنهاور نحو النتائج القصبوى بهذا التصور القديم: سجن الإرادة، على حد تعبيره، ودولاب إيكسيون⁽⁹⁾. إن نيتشه هو الوحيد الذي لا يتأوه بسبب اكتشاف الإرادة، ولا يحاول تجنّب أثرها أو الحد منه. تعني «طريقة تفكير جديدة»: فكراً إثباتياً، فكراً يثبت الحياة والإرادة في الحياة، فكراً يطرد أخيراً كل ما هو ناف. الإيمان ببراءة المستقبل والماضي، الإيمان بالعودة الدائمة. لا الوجود ينطرح كمنزب، ولا الإرادة تشعر بذاتها مذنبه لكونها موجودة: هذا ما يسميه نيتشه رسالته «الفرحة» والإرادة، هكذا يستقوى المحرّر ورسول الفرح⁽¹¹⁾. إن الرسالة «الفرحة» هي الفكر المأساوي؛ لأن المأساوي ليس في اعتراضات الاضطغان، أو في نزاعات الاحساس بالخطأ، أو في تناقضات إرادة تشعر بأنها مذنبه ومسؤولة. ليس المأساوي حتى في الصراع ضد الاضطغان، أو الاحساس بالخطأ، أو العدمية. لم يفهم الناس يوماً، في رأي نيتشه، ما هو المأساوي: مأساوي = فرحان. طريقة أخرى لطرح المعادلة الكبرى: إرادة = خلق. لم يفهموا أن المأساوي هو إيجابية خالصة ومتعددة، بهجة دينامية. المأساوي هو الإثبات: لأنه يثبت الصدفة، وفي الصدفة ضرورتها؛ لأنه يثبت الصيرورة، وفي الصيرورة الوجود، لأنه يثبت المتعدد، وفي المتعدد الواحد. مأساوية هي رمية النرد. وكل ما تبقى عدمية، تفخيم ديالكتيكي ومسيحي، كاريكاتور للمأساوي، كوميديا للإحساس بالخطأ.

16 - حجر المسحك

حين تجتاحنا الرغبة في مقارنة نيتشه بكتّاب آخرين سمّوا أنفسهم أو

(9) ملك اللايبتيين، والجد الأبعد للقطورس. عاقبه زوش على سلوكه المتهتك للحرمت تجاه هيرا بأن رمى به إلى الجحيم مربوطاً إلى دولاب مشتعل يدور إلى الأبد (م).
(11) زوادشت، القسم الثاني، «الفداء» - *Ecce Homo*، القسم الرابع، 1: «أنا نقض روح نافية. أنا رسول فرحان لم يكن له شبيه في يوم من الأيام».

جرت تسميتهم «فلاسفة مأساويين» (باسكال، كبير كفار، شيستوف)، يجب ألا نكتفي بكلمة مأساة. علينا أن نأخذ بالحسبان إرادة نيتشه الأخيرة (وصيته). لا يكفي أن نسأل: بم يفكر الآخر، هل هذا شبيه بما يفكر به نيتشه؟ بل يجب أن نضيف: كيف يفكر هذا الآخر؟ ما هي، في فكره، الحصنة الباقية من الاضطغان والاحساس بالخطأ؟ هل يبقى المثل الأعلى الزهدي وروح الانتقام في طريقته في فهم المأساوي؟ لقد عرف باسكال وكبير كفار وشيستوف، بصورة عبقرية، كيف يعضون بالنقد إلى أبعد مما فعل سابقوهم. لقد أوقفوا الاخلاق، وأطاحوا العقل. لكن لما كانوا عالقين في شباك الاضطغان، كانوا يستمدون قواهم بقُد من المثل الأعلى الزهدي. كانوا شعراء لهذا المثل الأعلى. إن ما يعارضون به الأخلاق، والعقل، لا يزال هذا المثل الأعلى الذي يغوص فيه العقل، هذا الجسم الصوفي الذي يمد جنوره فيه، الداخلية — الرتيلاء. لكي يتفلسفوا، يحتاجون لكل الموارد ولخيطة الداخلية، القلق، التنهد، الذنب، لكل أشكال الاستياء⁽¹¹²⁾. هم أنفسهم يضعون أنفسهم تحت برج الاضطغان: إبراهيم وأيوب. ينقصهم حس الاثبات، حس الخارجية، البراعة واللعب. «لا يجب، يقول نيتشه، انتظار الوقوع في التماسه كما يعتقد أولئك الذين يشتقون الفلسفة من الاستياء. يجب (على العكس) البدء في السعادة، في قمة النضج الذكوري، في نار هذه الغبطة الحارقة، التي هي نار سن الرشد والظفر⁽¹¹³⁾». من باسكال وصولاً إلى كبير كفار، يراهنون ويقفزون. لكن ليست هذه تمارين ديونيزوس ولا تمارين زرادشت: فالقفز ليس الرقص، والمراهنة ليست اللعب. سوف نلاحظ كيف يضع زرادشت، من دون أية فكرة مسبقة، اللعب بمواجهة الرهان، والرقص بمواجهة القفز: إن اللاعب الرديء هو الذي يراهن، والمهرج يوجه خاص هو الذي يقفز، والذي يعتقد أن القفز يعني الرقص، والتجاوز، والعبور⁽¹¹⁴⁾.

(112) إرادة القوة، القسم الأول، 406: «ما الذي نهاجمه في المسيحية؟ إنه كونها تريد تحطيم الأقوياء، وإحباط شجاعتهم، واستخدام ساعاتهم الرديئة، وحالات ملهم، وتحويل ثقتهم المعترية بأنفسهم إلى قلق وتأكيد ضمير... يا لها من كارثة مخيفة كان باسكال المثل الأمجد عليها».

(113) ولادة الفلسفة.

(114) زرادشت، القسم الثالث، «الأكواح القديمة والأكواح الجديدة»: «الإنسان هو شيء يجب =

إذا كنا نستحضر رهان باسكال، فلنخلص أخيراً الى استنتاج انه لا شيء يجمعه برمجة النرد. ففي الرهان، لا يتعلق الأمر إطلاقاً بإثبات الصدفة، كل الصدفة، بل على العكس بتشديرها إلى احتمالات، وتحويلها الى «صدف ربح وخسارة». لذا من غير المجدي التساؤل إذا كان للرهان من معنى لاهوتي أو تبريري فقط. ذلك أن رهان باسكال لا يتعلق فقط بوجود الله أو عدم وجوده. إن الرهان إناسي، يتناول فقط نمطي وجود للإنسان، وجود الانسان الذي يقول إن الله موجود ووجود الانسان الذي يقول إن الله غير موجود. لما كان وجود الله ليس داخلياً في الرهان، فهو في الوقت ذاته المنظور الذي يفترضه الرهان، وجهة النظر التي ترى أن الصدفة تشذر الى صدفة ربح وصدفة خسارة. إن الخيار هو بكامله تحت علامة المثل الأعلى الزهدي والحظ من قدر الحياة. ونيتشه على حق حين يعارض بلعبته الخاصة به رهان باسكال. كان باسكال يعتقد أنه «من دون الايمان المسيحي، تصبحون بالنسبة لأنفسكم كالطبيعة والتاريخ، مسخاً وخواء» لقد حققنا هذه النبوءة⁽¹¹⁵⁾. يريد نيتشه أن يقول: عرفنا أن نكتشف لعبة أخرى، طريقة أخرى في اللعب، لقد اكتشفنا ما فوق البشري ما وراء نمطين من الوجود إنسانيين وإنسانيين جداً؛ عرفنا أن نثبت كل الصدفة، بدل تشديرها وترك شذرة تتكلم بصورة امرأة؛ عرفنا أن نجعل من الخواء موضوع إثبات بدل طرحه كشيء يجب نفيه⁽¹¹⁶⁾... وفي كل مرة نقارن فيها نيتشه وباسكال (أو كيبيركفارد أو شيستوف)، تفرض الخلاصة ذاتها نفسها، ولا تصلح المقارنة إلا حتى نقطة معينة: بغض النظر عما هو الجوهري بالنسبة لنيتشه، بغض النظر عن طريقة التفكير. بغض النظر عن الجرثومة الصغيرة، روح الانتقام، التي يشخصها نيتشه في الكون. لقد كان نيتشه يقول: «إن الـ hybris

= تجاوزه. يمكن أن يتوصل المرء لتجاوز نفسه بطرق ووسائل عديدة: عليك أنت أن تصل إليها. لكن المهرج وحده يفكر: يمكن كذلك القفز من فوق الانسان» - زوادشت، الاستهلال، 4: «أحب ذلك الذي يخجل من رزية الزهر يأتي لصالحه ويسأل عندئذ: هل أنا غششت؟».

(115) إرادة القوة، القسم الثالث، 42.

(116) ... الحركة التي دشنها باسكال هي مسخ وخواء، إننا شيء يبغي نفيه (إرادة القوة، القسم الثالث، 42).

هو حجر المحك لكل هيرقليطي، ثمة يستطيع تبيان إذا كان فهم سيده أو لم يفهمه. إن الاضطغان، والاحساس بالخطأ، والمثل الأعلى الزهدي، والعلمية هي حجر المحك لكل نيتشوي. ثمة يستطيع تبيان إذا كان فهم المعنى الحقيقي لفن المأساة أو لم يفهمه.

الفصل الثاني

الفاعل وذاك الفاعل^(١)

1 - الجسم

لقد فتح سبينوزا طريقاً جديدة للعلوم والفلسفة؛ وكان يقول: نحن لا نعرف حتى ما يستطيعه جسم؛ إننا نتحدث عن الوعي، وعن الروح، ونثرثر حول كل هذا، لكننا لا نعرف ما يقدر عليه جسم، وما هي قواه أو ما تحضره^(١). يعرف نيتشه أن الساعة قد حانت: «لقد بلغنا المرحلة التي يصبح الواعي فيها متواضعاً^(٢)». إن دعوة الوعي مجلداً إلى التواضع الضروري، إنما هي النظر إليه كما هو: دلالة، لا شيء غير دلالة تحوّل أعمق ونشاط قوي من نسقي ليس روحياً إطلاقاً. «ربما يتعلق الأمر فقط بالجسم في كل تطور للروح». ما الوعي؟ يعتقد نيتشه، على غرار فرويد، أن الوعي هو منطقة الأنا التي يؤثر فيها العالم الخارجي^(٣). إلا أن الوعي أقل تحديداً بالنسبة للخارجية، بتعابير الواقع، مما بالنسبة للمتفوق، بتعابير القيم. وهذا الفرق جوهرى في تصوّر عام للواعي

(١) سوف نعرّب كلمة *réactif* «راد الفعل، حيناً، والارتكاسي، حيناً آخر، بالمعنى ذاته (المعرب).

(١) سبينوزا، علم الأخلاق، القسم الثالث، 2. «سبق أن بينت أننا لا نعرف ما يستطيعه الجسم، أو ما يمكننا استنتاجه من النظر فقط في طبيعته، وإننا نلاحظ من التجربة أنه من قوانين الطبيعة وحدها، تأتي أشياء كثيرة جداً ما كان امكنا الاعتقاد يوماً بأنها قد تحدث، إلا تحت توجيه الروح...».

(2) إرادة القوة، القسم الثاني، 261.

(3) إرادة القوة، القسم الثاني، 253؛ العرفان البهيج، 357.

واللاواعي. إن الوعي، لدى نيتشه، هو دائماً وعي أدنى بالنسبة إلى الأعلى الذي يخضع له أو «يلتحق به». ليس الوعي وعياً للذات أبداً، بل هو وعي أنا moi بالنسبة إلى الهو soi، الذي ليس وعياً، من جهته. ليس وعياً للسيد؛ بل هو وعي العبد بالنسبة لسيد لا يلزمه أن يكون واعياً. «لا يظهر الوعي عادة إلا حين يريد كلُّ أن يتبع كلاً أعلى... يولد الوعي بالنسبة لوجود قد يمكننا أن نرتبط به⁽⁴⁾». هذه هي عبودية الوعي: إنه يشهد فقط على «تكوّن جسم أعلى».

ما هو الجسم؟ إننا لا نحدده بالقول إنه حقل قوى، بيئة مغذية تتنازعها جملة من القوى. لأنه ليس ثمة في الواقع «بيئة»، ليس ثمة حقل قوى أو حركة. ليس من كمية واقع، فكل واقع هو قد بات كمية من القوة. لا شيء غير كميات قوة «في علاقة توتر» بعضها مع البعض الآخر⁽⁵⁾. كل قوة هي في علاقة مع قوى أخرى، إما للطاعة أو لتوجيه الأوامر. وما يحدد جسماً هو هذه العلاقة بين قوى مهيمنة وقوى مسيطرة عليها. كل علاقة قوى تشكل جسماً: كيميائياً، وببيولوجياً واجتماعياً وسياسياً. إن قوتين، لما كانتا غير متساويتين، إنما تشكلان جسماً ما أن تدخلتا في علاقة (في ما بينهما): لذا فالجسم هو دائماً ثمرة الصدفة، بالمعنى النيتشوي، ويظهر كالشيء الأكثر «إذهالاً»، أكثر إذهالاً بكثير في الحقيقة من الوعي والروح⁽⁶⁾. لكن الصدفة، علاقة القوة بالقوة، هي أيضاً جوهر القوة. لن نسأله إذاً كيف يولد جسم حي، لأن كل جسم هو حي كنتاج «تعسفي» للقوى التي يتركب منها⁽⁷⁾. الجسم ظاهرة متعددة، بما أنه مؤلف من تعدد قوى يتعذر تبسيطها؛ ووحدة هذا الجسم هي وحدة ظاهرة متعددة، «وحدة سيطرة». وفي جسم ما، تسمى القوى العليا أو المسيطرة فاعلة، «وتسمى القوى الدنيا أو المسيطر عليها رادة للفعل (أو ارتكاسية)». لأن القوى

(4) إرادة القوة، القسم الثاني، 227.

(5) إرادة القوة، القسم الثاني، 273.

(6) إرادة القوة، القسم الثاني 173: «الجسم البشري هو فكرة أكثر إذهالاً من الروح في الزمن الغابر»، القسم الثاني، 226: «ما هو أكثر إذهالاً، إنما هو الجسم بالأحرى؛ لا يمل الناس من الاندهاش لإزاء فكرة أن الجسم البشري بات ممكنًا».

(7) حول المشكلة الزائفة لبداية حياة: إرادة القوة، القسم الثاني، 66 و68.

حول دور الصدفة: إرادة القوة، القسم، 25 و334.

التي تدخل في علاقة لا تمتلك كمية، إلا وتكون لكل واحدة منها في الوقت ذاته النوعية التي تتناسب مع اختلاف (تلك القوى مجتمعة - م) من حيث الكمية بما هي كذلك. وسوف نسمي تراكباً هذا الفرق بين القوى الموصوفة، وفقاً لكميتها: قوى فاعلة وقوى رادة للفعل.

2 - تمييز القوى

إذ تطيع القوى الدنيا، لا تكف عن أن تكون قوى، متميزة من القوى التي تأمر. إن الطاعة هي صفة للقوة بما هي قوة، وتعلق بالمقدرة بقدر ما هي حال الأمر: «ما من قوة تتخلى عن مقدرتها الخاصة بها. ومثلما الأمر يفترض تنازلاً، يجري التسليم بأن قوة الخصم المطلقة، لم تُهزم، وتُستوعب وتُحل. إن الطاعة والأمر هما شكلاً مباراة⁽⁸⁾». تتحدد القوى الدنيا كراداة للفعل: إنها لا تنفذ شيئاً من قوتها، من مقدار قوتها، وهي تمارسها فيما تضمنه الإواليات والغايات، فيما تنفذ شروط الحياة ووظائف الحفظ والتكيف والمنفعة، ومهامها. هذه هي نقطة انطلاق مفهوم رد الفعل، الذي سبى أهميته لدى نيتشه: التوفيقات الإوالية والمنفعية، والتنظيمات *regulations* التي تعبر عن كل سلطة القوى الدنيا والمسيطر عليها. والحال أن علينا ملاحظة تذوق الفكر الحديث المبالغ به لهذا المظهر الارتكاسي الخاص بالقوى. فالتناسع يعتقدون دائماً أنهم عملوا ما يكفي حين يفهمون الجسم انطلاقاً من قوى ارتكاسية. إن طبيعة القوى الارتكاسية وارتعاشها يسلبان لبناً. هكنا تتعارض الإوالية والغائية، في نظرية الحياة؛ لكن هاتين إنما هما تفسيران يصلحان فقط بالنسبة للقوى الارتكاسية بالذات. صحيح أننا، على الأقل، نفهم الجسم انطلاقاً من قوى. لكن صحيح أيضاً أننا لا نستطيع إدراك القوى الارتكاسية في ماهيتها، أي كقوى وليس كإوالات *mécaniques* أو كغايات، إلا إذا ربطناها بالقوة التي تسيطر عليها، هذه القوة التي ليست ارتكاسية، من جهتها. «يجري إغماض العينين على التفوق الأساسي للقوى ذات النسق العفوي، العلواني، الفاتح، المغتصب، المحوّل، والتي تطي بلا انقطاع اتجاهات جديدة، حيث أن التكيف يخضع أولاً لتأثيرها؛ هكنا يجري نفي سيادة الوظائف الأنبل في الجسم⁽⁹⁾».

(8) إرادة القوة، القسم الثاني، 91.

(9) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 12.

لا شك أن وصف هذه القوى الفاعلة أكثر صعوبة. لأنها لا تقع بطبيعتها، في متناول الوعي: «إن النشاط الرئيسي الكبير غير واضح»⁽¹⁰⁾. فالوعي يعبر فقط عن علاقة بعض القوى الارتكاسية بالقوى الفاعلة التي تسيطر عليها، الوعي ارتكاسي من حيث الجوهر⁽¹¹⁾، لذا لا نعرف ماذا يستطيع جسم أن يفعله، ما هو النشاط الذي هو قادر عليه. وما نقوله عن الوعي، يجب أن نقوله عن الذاكرة والعادة أيضاً. أكثر من ذلك، علينا أن نقوله أيضاً عن التغذية، والتناسل والحفظ والتكيف. هذه هي وظائف ارتكاسية، اختصاصات ارتكاسية، تعبيرات عن هذه القوى الارتكاسية أو تلك⁽¹²⁾. من المحتمل أن يرى الوعي الجسم من وجهة نظره، وأن يفهمه بطريقته، أي بصورة ارتكاسية. ويحصل للعلم أن يتبع طرق الوعي، مستنداً إلى قوى ارتكاسية أخرى، الجسم منظوراً إليه دائماً من الجهة الصغيرة، جهة ردود الفعل الخاصة به. إن نيتشه يرى أنه لا يجب مناقشة مشكلة الجسم بين الإلالية والحياة vitalisme. فما قيمة الحيوية طالما هي تعتقد أنها تكتشف خصوصية الحياة النوعية في قوى ارتكاسية، هي القوى ذاتها التي تفسرها الإلالية بصورة مختلفة؟ إن المشكلة الحقيقية هي اكتشاف القوى الفاعلة، التي من دونها لا تكون ردود الفعل بحد ذاتها قوى⁽¹³⁾. إن نشاط القوى اللاواعي بالضرورة، إنما هو ما يجعل من الجسم شيئاً ما أعلى من كل ردود الفعل، وبوجه خاص من رد فعل الأنا هذا الذي يستوى وعياً: «إن كل ظاهرة الجسم هذه هي أعلى، من وجهة النظر الفكرية، من وعينا، وروحنا، وطرقنا الواعية في التفكير، والاحساس، والارادة، مثلما الجبر أعلى من جدول الضرب»⁽¹⁴⁾. إن قوى الجسم الفاعلة هي ما يجعل من الجسم هو Soi، ويحدد

(10) إرادة القوة، القسم 2، 227.

(11) الرهبان البهيج، 354.

(12) إرادة القوة، القسم الثاني، 43، 45، 187، 390.

(13) تجد تمديدية نيتشه فرادتها هنا. ففي تصوره للجسم، لا يتوقف عند تعدد القوى المكونة. فما يهمه إنما هو تنوع القوى الفاعلة والارتكاسية، البحث عن القوى الفاعلة بالذات. - فلنقارن ذلك بالتصديدية المدهشة لدى باطلر، هذه التعددية التي تكفي، مع ذلك، بالذاكرة والعادة.

(14) إرادة القوة، القسم 2، 226.

الـ هو Soi كأعلى ومذهل: «... كائن أقوى، مجهول حكيم، يسمى الهو. إنه يسكن جسمك، هو جسمك»⁽¹⁵⁾ إن العلم الحقيقي هو علم النشاط، لكن علم النشاط هو كذلك علم اللاوعي الضروري. إن فكرة أن العلم إنما يجب أن يتماشى مع الوعي وفي الاتجاهات ذاتها إنما هي فكرة عبثية. فرائحة الاخلاق التي تمد برأسها إنما تفوح من هذه الفكرة. في الواقع، لا علم إلا حيث لا وعي ولا يمكن أن يكون- ثمة وعي.

«ما الذي يكون فاعلاً؟ إنه النزوع الى القوة»⁽¹⁶⁾. إن ميزات القوة الفاعلة هي التملك، والاستيلاء، والقهر، والسيطرة. يعني التملك فرض أشكال، خلق أشكال عن طريق استغلال الظروف»⁽¹⁷⁾. إن نيتشه ينتقد داروين، لأن هذا يفسر التطور، لا بل الصدفة في التطور، بصورة ارتكاسية تماماً. إنه معجب بلامارك لأن لامارك حدسَ بوجود قوة بلاستيكية فاعلة حقاً، أولى بالنسبة للتكيفات، قوة تحوّل. والأمر لدى نيتشه مثلما هو في علم الطاقة، حيث توصف الطاقة الفادرة على التحول بـ «النبيلة». إن القدرة على التحول، القدرة الديونيزية، هي أول تحديد للنشاط. لكن في كل مرة نسجل فيها هكنا بُل الفعل وتفوقه على رد الفعل، يجب ألا ننسى أن رد الفعل يدل على نموذج من القوى مثلما هي حال الفعل: إلا أنه لا يمكن إدراك ردود الفعل، أو فهمها علمياً كقوى، إذا لم نربطها بالقوى العليا التي هي بالضبط من نموذج آخر. إن (كلمة) ارتكاسي هي صفة أصلية للقوة، لكن لا يمكن تفسيرها بما هي كذلك إلا في علاقة بالفاعل، انطلاقاً من الفاعل.

3 - الكم والنوع

إن للقوى كمّاً، لكن لها نوعاً أيضاً يتناسب مع الفرق بينها من حيث الكم: الفاعل والارتكاسي إنما هما صفتا القوى. إننا نشعر سلفاً بأن مشكلة قياس القوى مشكلة دقيقة، لأنها تُشرك فن التفسيرات النوعية. تطرح المشكلة بهذه الطريقة:

(15) زرادشت، القسم الأول، «المستهزون بالجسد».

(16) إرادة القوة، القسم الثاني، 43.

(17) ما وراء الخير والشر، 259 وإرادة القوة، القسم 2، 63.

1 - لقد اعتقد نيتشه دائماً أن القوى كمية ويجب تحديدها كميّاً. يقول: وإن معرفتنا قد باتت علمية بمقدار ما يمكنها أن تستخدم العدد والقياس. يجب السعي لرؤية ما إذا كان يمكن أن نبني نسقاً علمياً للقيم انطلاقاً من سلّم عددي وكمي للقوة. كل القيم الأخرى هي أفكار مسبقة، سذاجات، حالات سوء فهم. يمكن تحويلها في كل مكان إلى هذا السلّم العددي والكمي⁽¹⁸⁾؛

2 - إلا أن نيتشه لم يكن أقل اعتقاداً بأن تحديد كمياً صرفاً للقوى يبقى مجرداً، وناقصاً، وملتبساً في الوقت ذاته. إن فن قياس القوى يستدعي تفسيراً للصفات وتقويماً لها: «لا يريد التصور الإوالي التسليم بغير كميات، لكن القوة تكمن في النوعية؛ لا يمكن الإوالي إلا أن تصف ظاهرات، لا أن توضحها»⁽¹⁹⁾؛ «ألا يمكن أن تكون كل الكميات علامات النوعية؟... إن إرادة تحويل كل النوعيات إلى كميات ضربت من الجنون»⁽²⁰⁾.

هل ثمة تناقض بين هذين النوعين من النصوص؟ إذا لم يكن يمكن فصل قوة عن كميتها، لا يمكن فصلها أيضاً عن القوى الأخرى التي هي في علاقة بها. إن الكمية بعد ذاتها لا تنفصل إذا عن الفرق في الكمية. إن الفرق في الكمية هو جوهر القوة، علاقة القوة بالقوة. والحلم بقوتين متساويتين، حتى إذا أعطيناها تعارضاً في المعنى، هو حلم تقريبي وفظ، حلم إحصائي يغوص فيه الحي، لكن الكيمياء تبده⁽²¹⁾. والحال أنه في كل مرة ينتقد فيها نيتشه مفهوم الكمية، علينا أن نفهم ما يلي: تنزع الكمية كمفهوم مجرد، دائماً وبشكل جوهري، إلى مماثلة للوحدة التي تتألف منها، إلى تسوية égalisation لهذه الوحدة، إلى إلغاء للفرق في هذه الوحدة. إن ما يأخذه

(18) إرادة القوة، القسم الثاني، 352.

(19) إرادة القوة، القسم الثاني، 46. - نص مشابه تقريباً، القسم الثاني، 187.

(20) إرادة القوة، القسم الثاني، 343.

(21) إرادة القوة، القسم الثاني، 86 و87: «يسود في العالم الكيميائي الإدراك الأكثر حدة للفرق في القوى. لكن وذفة un protoplasme، هي عدد كبير من القوى الكيميائية، لا تمتلك إلا إدراكاً حائراً وغامضاً لواقع غريب»؛ إن الحقيقة إنما تسود في التسليم بأن هناك إدراكات في العالم غير العضوي، وهي إدراكات دقيقة بصورة مطلقة! ومع العالم العضوي يبدأ انعدام الدقة والظاهر...».

نيتشه على كل تحديد كمّي صرف للقوى، إنما هو أن الفروق في الكمية تلغي فيه، أو تتساوى أو تتقاص *se compensent*. وعلى العكس، في كل مرة ينتقد فيها النوعية، يجب أن نفهم ما يلي: ليست النوعيات شيئاً، ما عدا الفرق في الكمية الذي تتناسب معه في قوتين يُفترض على الأقل أن بينهما علاقة. باختصار، إن ما يهم نيتشه ليس بتاتاً عدم إمكانية تحويل الكم إلى نوع؛ أو بالأحرى أن ذلك لا يهمه إلا بصورة ثانية وكعلامة. إن ما يهمه بشكل رئيسي هو، من وجهة نظر الكمية بالذات، عدم قابلية تحويل الفرق في الكمية إلى المساواة. إن النوعية تتميز من الكمية، لكن فقط لكونها ما لا يمكن مساواته في الكمية، ما لا يمكن إلغاؤه في الفرق في الكمية. إن الفرق في الكمية هو إذاً، بمعنى ما، العنصر غير القابل للتحويل في الكمية، وبمعنى آخر، العنصر غير القابل للتحويل إلى الكمية بالذات. ليست النوعية شيئاً غير الفرق في الكمية، وهي تتناسب مع هذا الفرق في كل قوة داخلية في علاقة. «لا يمكننا الامتناع عن الشعور بفروقات بسيطة في الكمية كشيء مختلف عن الكمية بصورة مطلقة، أي كنوعيات لم يعد يمكن تحويل بعضها إلى البعض الآخر»⁽²²⁾. وما لا يزال تجسيمياً *anthropomorphique*⁽²⁴⁾ في هذا النص، يجب تصحيحه بالمبدأ النيتشوي الذي يقول إن هنالك ذاتية للكون لم تعد، بالضبط، تجسيمية، بل باتت كونية⁽²³⁾. «إن إرادة تحويل كل النوعيات إلى كميات ضرب من الجنون...».

مع الصدفة، نُثبت العلاقة بين كل القوى. ولا شك أننا نثبت كل الصدفة في مرة واحدة في فكرة العودة الدائمة. لكن كل القوى لا تدخل من جهتها في علاقة (في ما بينها) دفعة واحدة. إن قدرتها المتبادلة تتم في الواقع في العلاقة بعدد صغير من القوى، والصدفة هي نقيض مجموعة اتصالية⁽²⁴⁾⁽²⁵⁾. إن تلاقيات

(22) إرادة القوة، القسم الثاني، 108.

(23) أي متثل بإطلاق صفات إنسانية على الآلهة (م).

(24) إرادة القوة، القسم الثاني، 15.

(25) حول ال *Continuum*، أنظر إرادة القوة، القسم الثاني، 356.

(26) المجموعة الاتصالية *Continuum* هي مجموعة عناصر متجانسة يسهل الانتقال دائماً من واحد منها إلى آخر (م).

قوى على هذا القدر أو ذاك من الكميات هي إذاً الأجزاء الملموسة من الصدفة، الأجزاء الإثباتية من الصدفة، الغريبة بوصفها هنا عن كل قانون: أعضاء ديونيزوس. والحال أن كل قوة إنما تتلقى في هذا اللقاء بالضبط النوعية التي تتناسب مع كميتها، أي الوصف الذي يستجيب فعلياً لقدرتها. إن في وسع نيتشه إذاً أن يقول، في نص غامض، إن الكون يفترض «أصلاً» (تكوينياً) مطلقاً لنوعيات تعسفية⁽²⁵⁾، لكن إن أصل النوعيات يفترض بحد ذاته أصلاً (نسبياً) للكميات⁽²⁶⁾. وكون الأصلين لا ينفصلان يعني أنه ليس في وسعنا حساب القوى بصورة مجردة؛ علينا، في كل حالة، أن نقوم بصورة ملموسة نوعية كل منها وتلوين هذه النوعية.

4 - نيتشه والعلم

¹ لقد جرى طرح مشكلة علاقات نيتشه بالعلم بصورة سبئية. فالحمل يتم كما لو كانت هذه العلاقات تتبع نظرية العودة الدائمة، كما لو كان نيتشه يهتم بالعلم (بصورة غامضة أيضاً) بقدر ما يشجع العودة الدائمة، وقد يفقد اهتمامه به بقدر ما يتعارض معها. وهذا غير صحيح؛ إذ يجب البحث عن أصل موقف نيتشه النقدي حيال العلم في اتجاه آخر تماماً، مع أن هذا الاتجاه يفتح لنا مُطلأً على العودة الدائمة. صحيح أن نيتشه لا يمتلك الكثير من الجدارة العلمية أو الميل إلى العلم. لكن ما يفصله عن العلم هو اتجاه، طريقة في التفكير. إن نيتشه، سواء كان مخطئاً أو محقاً، يعتقد أن العلم، في معالجته للكمية، يتجه دائماً إلى التسوية بين الكميات، والتعويض من حالات اللامساواة. إن نيتشه ناقد العلم، لا يتنزع أبداً بحقوق النوعية ضد الكمية؛ إنه يتنزع بحقوق الفرق في الكمية ضد المساواة، وبحقوق اللامساواة ضد التسوية بين الكميات. يتصور نيتشه «شُلاً عددياً وكمياً»، لكن انقساماته ليست المضاعفات أو القواسم (بعضها تجاه بعض). هاكم بالضبط ما يفضحه في العلم: إنه يفضح الهوس العلمي بالبحث عن تعريضات، والتفعية والمساواتية العلميتين بالضبط⁽²⁶⁾. لهذا السبب يتم نقده بكامله على أصعدة ثلاثة: ضد التماثل المنطقي، وضد

(25) إرادة القوة، القسم الثاني، 334.

(26) أنظر الأحكام بصدد ماير، في الرسائل إلى غاست.

المساواة الرياضية، وضد التوازن الفيزيائي. ضد الأشكال الثلاثة للامتياز⁽²⁷⁾. إن نيتشه يرى أنه أمر حتمي أن يفقد العلم نظرية القوة الحقيقية ويفسدها.

ماذا يعني هذا الاتجاه للحد من الفروق في الكمية؟ إنه يعبر، في المقام الأول، عن الطريقة التي يساهم بها العلم في عدمية الفكر الحديث. إن الجهد لنفي الفروقات هو جزء من هذا المشروع الأعم الذي يقوم على نفي الحياة، والحد من قيمة الوجود، وتوغلده بموت (حراري أو غير ذلك)، حيث يفرق الكون في هوة اللامتياز. إن ما يأخذه نيتشه على المفاهيم الفيزيائية للمادة، والجاذبية، والحرارة، هو كونها في الوقت نفسه عوامل تسوية للكميات، مبادئ «adiaphorie»⁽²⁸⁾. بهذا المعنى بالضبط يبين نيتشه أن العلم ينتمي إلى المثل الأعلى الزهدي ويخدمه بطريقته⁽²⁸⁾. لكن علينا أيضاً أن نبحث في العلم عن أداة هذا الفكر العدمي. والجواب هو التالي: يفهم العلم الظواهر، بنتيجة دعوة (خاصة به)، انطلاقاً من القوى الارتكاسية ويفسرها من وجهة النظر هذه. والفيزياء ارتكاسية مثلها مثل علم الأحياء؛ الأشياء منظوراً إليها دائماً من الجهة الصغيرة، من جهة ردود الفعل. إن أداة الفكر العدمي إنما هي غلبة الفكر العدمي. وهذا أيضاً مبدأ تجليات العدمية: الفيزياء الارتكاسية هي فيزياء للاضطغان، مثلما علم الأحياء الارتكاسي هو علم أحياء للاضطغان. لكن لماذا الاعتبار الوحيد للقوى الارتكاسية هو بالضبط الذي يفضي إلى نفي الفرق في القوة، كيف يعمل كمبدأ للاضطغان، هذا ما لا نعرفه إلى الآن.

يحصل للعلم أن يثبت العودة الدائمة أو نفيها، بحسب وجهة النظر التي يضع نفسه في موقعها. لكن للإثبات الإوالية للعودة الدائمة ونفيها الدينامي الحراري ما يشتركان فيه: يتعلق الأمر بحفظ الطاقة، الذي يفسر دائماً على أساس أنه ليس لكميات الطاقة فقط مجموع ثابت، بل هي تلغي فروقها. وفي الحالتين، يجري الانتقال من مبدأ التناهي finitude (ثبات مجموع) إلى مبدأ «عدمي» (إلغاء الفروق في الكميات التي يكون مجموعها ثابتاً). إن الفكرة الإوالية تثبت

(27) لهذه الموضوعات الثلاث مكان أساسي في إرادة القوة، القسمين الأول والثاني.

(28) كلمة مرجلة معناها التقريبي «اللاعبر» أو «اللاتسرب عبر» (p).

(28) أصل الأطلاق، المبحث الثالث، 25.

العودة الدائمة، لكن بافتراض أن الفروق في الكمية تنقاص أو تُلغى بين الحالة الابتدائية والحالة النهائية لمنظومة قابلة للعكس. إن الحالة النهائية مماثلة للحالة الابتدائية المفترضة هي ذاتها غير متميزة بالنسبة للمتوسطات. وتنفي الفكرة الدينامحرارية العودة الدائمة، لكن لأنها تكتشف أن الفروق في الكمية تُلغى فقط في الحالة النهائية للمنظومة، تبعاً لخصائص الحرارة. ها هم يطرحون التماثل في الحالة النهائية غير المتميزة، ويعارضون به التمايز الخاص بالحالة الابتدائية. يتحد التصوران في فرضية واحدة، فرضية حالة نهائية أو ختامية. حالة ختامية للصيرورة. وجود أو عدم، وجود أو لا وجود غير متميزين بصورة متساوية: يتلاقى التصوران في فكرة صيرورة لها حالة نهائية. «بتعابير ميثافيزيائية، لو كان يمكن الصيرورة أن تفضي إلى الوجود أو إلى العدم...»⁽²⁹⁾. لذا لا تصل الإروالية إلى طرح وجود العودة الدائمة، مثلما لا تتوصل الديناميكا الحرارية لنفيها. كاتهما تمران جانباً، وتسقطان في اللامتيز، وتسقطان ثانية في المماثل.

يرى نيتشه أن العودة الدائمة ليست إطلاقاً فكرة للمماثل، بل هي فكرة تأليفية، فكرة المختلف بشكل مطلق الذي يطالب خارج العلم بمبدأ جديد. وهنا المبدأ هو مبدأ إعادة إنتاج المتنوع بما هو كذلك، مبدأ تكرار الفرق: عكس الـ «adiaphorie»⁽³⁰⁾. وفي الواقع، نحن لا نفهم العودة الدائمة طالما نجعل منها نتيجة للتماثل أو تطبيقاً له. لا نفهم العودة الدائمة طالما لا نضعها بصورة ما بالتعارض مع التماثل. ليست العودة الدائمة ديمومة (الشيء) ذاته، في حالة التوازن، ولا هي بقاء المماثل. وفي العودة الدائمة، ليس (الشيء) ذاته أو الواحد هما اللذان يعودان، بل العودة هي بحد ذاتها الواحد الذي يقال فقط عن المتنوع والذي يختلف.

5 - الوجه الأول للعودة الدائمة: كميولوجي وفيزيائي

إن عرض العودة الدائمة كما يتصورها نيتشه يفترض نقد الحالة الختامية أو حالة التوازن. لو كان للكون وضع توازن، يقول نيتشه، لو كان للصيرورة هدف

(29) إرادة القوة، القسم الثاني، 329.

(30) إرادة القوة، القسم الثاني، 374: «ليس هنالك من adiphorie، وإن كان يمكن تخيل ذلك».

أو حالة نهائية، لكانت بلغتها. والحال أن اللحظة الراهنة، كالحظة تمر، تثبت أنها لم تُبلِّغ بعد: إذاً ليس توازن القوى ممكناً⁽³¹⁾. لكن لماذا يجب بلوغ التوازن، أو الحالة الختامية، إذا كان (هذا التوازن) ممكناً؟ بفضل ما يسميه نيتشه لا نهائية الزمن الماضي. وتعني لا نهائية الزمن الماضي الشيء التالي فقط: أن الصيرورة لم تتمكن من البدء بالصيرورة، وأنها ليست شيئاً ما قد صار. والحال أنها لما لم تكن شيئاً صائراً، فهي ليست أيضاً صيرورة شيئاً ما. بما أنها لم تصر، فقد باتت ما صارت إليه، إذاً هي صارت شيئاً ما. وهذا يعني التالي: لما كان الزمن الماضي لا متناهياً، فالصيرورة بلغت حالتها النهائية، إذا كان لها من حالة كهذه. وفي الواقع، لا يختلف القول إن الصيرورة قد تكون بلغت الحالة النهائية إذا كان لها من حالة كهذه، وإنها قد لا تكون خرجت من الحالة الابتدائية إذا كان لها من حالة كهذه. إذا كانت الصيرورة تصير شيئاً ما، لماذا لم تُخلِّص منذ زمن طويل إلى أن تصير؟ إذا كانت شيئاً ما صائراً، كيف أمكنها الشروع بالصيرورة؟ ولو كان الكون قادراً على الديمومة والثبات، ولو كانت في كل مجراه لحظة واحدة من الوجود بالمعنى الدقيق للكلمة، لا يعود هنالك من إمكانية لأن تحصل صيرورة، وبالتالي لا يعود بالامكان التفكير بصيرورة ما أو مراقبتها⁽³²⁾. هذه هي الفكرة التي أعلن نيتشه أنه وجدها (لدى مؤلفين قدامى)⁽³³⁾. لقد كان أفلاطون يقول إنه إذا لم يكن في وسع كل ما يصير أن يتلافى الحاضر، ما أن يكون فيه، يكف عن الصيرورة، ويكون عندئذٍ ما كان بصدد أن يصير إليه⁽³⁴⁾. لكن نيتشه يعلق على هذه الفكرة القديمة: كل مرة التفتتها وكانت تحلدها مقاصد خفية لاهوتية بوجه عام. ذلك أن الفلاسفة القدامى الذين يتشبهون بالسؤال كيف أمكن الصيرورة أن تبدأ ولماذا لم تنته بعد، إنما هم مأساويون زائفون، يتزعمون بال *thybris*، والجريمة، والعقاب⁽³⁵⁾.

(31) إرادة القوة، القسم الثاني، 312، 324-322، 329 - 330.

(32) إرادة القوة، القسم الثاني، 322. - نص مشابه، القسم الثاني، 330.

(33) إرادة القوة، القسم الثاني، 329.

(34) أفلاطون، برمنيدس، أنظر الفرضية الثانية. - مع ذلك فينتشه يفكر بالأحرى بأنا كزيماندر.

(35) ولادة الفلسفة: «انطرح اذ ذاك هذا المشكل على أنا كزيماندر: لماذا كل ما صار لم يهلك منذ زمن بعيد، بما أنه مضى إلى الآن أبد من الزمان؟ من أين يأتي سيل الصيرورة =

وإذا استثنينا من بينهم هيرقليطس، فهم لا يضعون أنفسهم في حضرة فكرة الصيرورة الخالصة، ولا مناسبة هذه الفكرة. إن كون اللحظة الحالية ليست لحظة وجود أو حاضر «بالمعنى الدقيق»، وكونها اللحظة التي تمضي، إنما يجبرنا على التفكير في الصيرورة، لكن على التفكير فيها بالضبط كالشيء الذي لم يتمكن من البدء والذي ليس في وسعه أن ينتهي من الصيرورة.

كيف تؤسس فكرة الصيرورة الخالصة العودة الدائمة؟ تكفي هذه الفكرة للكف عن الإيمان بالوجود المتميز للصيرورة، المتعارض مع الصيرورة؛ لكن تكفي هذه الفكرة أيضاً للإيمان بوجود الصيرورة بالذات. ما هو وجود ما يصير، ما لا يبدأ بالصيرورة ولا ينتهي منها؟ العودة، وجود ما يصير. «إن القول إن كل شيء يعود، إنما هو تقريب عالم الصيرورة وعالم الوجود إلى أبعد الحدود: ذروة التأمل»⁽³⁶⁾ إن مشكلة التأمل هذه يجب أن تصاغ أيضاً بصورة أخرى: كيف يمكن أن يتكوّن الماضي في الزمن؟ كيف يمكن الحاضر أن يمضي؟ لن يكون في وسع اللحظة التي تمضي أن تمضي، بتاتاً، إذا لم تكن باتت ماضياً في الوقت نفسه الذي تكون فيه حاضراً، ومستقبلاً أيضاً في الوقت ذاته الذي تكون فيه حاضراً. إذا لم يمض الحاضر بذاته، لو كان ينبغي انتظار حاضر جديد كي يصبح هذا ماضياً، لن يتكوّن الماضي بوجه عام إطلاقاً في الزمن، ولن يمضي هذا الحاضر: ليس في وسعنا الانتظار، يجب أن تكون اللحظة حاضراً وماضياً، حاضراً ومستقبلاً، في الوقت ذاته، كي تمضي (وتمضي لصالح لحظات أخرى). يجب أن يتعايش الحاضر مع ذاته كماضٍ وكـمستقبل. إن العلاقة التأليفية للحظة مع ذاتها كحاضر، وماضٍ ومستقبل، هي التي تؤسس علاقتها مع اللحظات الأخرى. إن العودة الدائمة هي إذاً جواب عن مشكلة العبور

= المتجدد على الدوام؟ وهو لا يتوصل إلى التملص من هذه المشكلة إلا بفرضيات صوفية أخرى.

(36) إرادة القوة، القسم الثاني، 170.

(37) نجد عرض العودة الدائمة تيمناً للحظة التي تمضي في زرادشت، القسم الثالث، «الرؤيا واللغة».

(أو المضي - م)⁽³⁷⁾. وبهذا المعنى لا يجب تفسيرها كعودة شيء ما هو كائن، هو واحد، وهو ذاته. إننا نصنع معنى معكوساً، في تعبير «العودة الدائمة»، حين نفهم: عودة (الشيء) ذاته. ليس الوجود هو الذي يعود، بل العودة بحد ذاتها تشكل الوجود بما هو تثبته الصيرورة وما يمضي. ليس الواحد هو الذي يعود، بل العودة بحد ذاتها هي الواحد الذي يثبته المتنوع أو المتعدد. بتعبير آخر، إن التماثل في العودة الدائمة لا يدل على طبيعة ما يعود، بل على العكس على واقعة العودة بالنسبة لما يختلف. لذا يجب التفكير في العودة الدائمة كتأليف: تأليف للزمن وأبعاده، تأليف للمتنوع وإعادة إنتاجه، تأليف للصيرورة وللوجود الذي تثبته الصيرورة، تأليف للإثبات المزدوج. تتبع العودة الدائمة، إذًا، هي ذاتها مبدأ ليس التماثل لكنها ملزمة، على كل هذه الوجوه، بالتحديد بشروط سبب كافٍ حقيقي.

لماذا تكون الإوالية تفسيراً بهذا السوء للعودة الدائمة؟ لأنها لا تستتبع العودة الدائمة لا بالضرورة ولا بصورة مباشرة. لأنها تأتي فقط بالنتيجة الزائدة لحالة نهائية؛ هذه الحالة النهائية، نطرحها كمماثلة للحالة الابتدائية؛ وبهذا المقدار، يجري استنتاج أن السيورة الإوالية تمر من جديد بالفروق ذاتها. هكذا تشكل الفرضية الدائرية، التي انتقدناها نيتشه كثيرًا⁽³⁸⁾. ذلك أننا لا نفهم كيف تكون لهذه السيورة إمكانية الخروج من الحالة الابتدائية، أو الخروج مجدداً من الحالة النهائية، أو المرور ثانيةً بالفروق ذاتها، في حين ليست لها القدرة على المرور مرة واحدة بفروقي أيًا تكن. ثمة شيان تعجز الفرضية الدائرية عن توضيحهما: تنوع الدورات المتعاشية، وبوجه خاص وجود المتنوع في الدورة⁽³⁹⁾. لذا لا نستطيع فهم العودة الدائمة بحد ذاتها إلا كتعبير عن مبدأ هو سبب المتنوع وإعادة إنتاجه، والفروق وتكراره. إن مبدأ كهذا إنما يقدمه نيتشه كأحد الاكتشافات الأهم الخاصة بفلسفته. وهو

(38) إرادة القوة، القسم الثاني، 325 و334.

(39) إرادة القوة، القسم الثاني، 334: «من أين يأتي التنوع داخل دورة؟... إذا سلمنا بوجود طاقة تركيز متساوية في كل مراكز القوى في الكون، تتساءل من أين كان يمكن أن تتولد أدنى شبهة تنوع...».

يسميه إرادة القوة. بإرادة القوة، «أعبر عن الطابع الذي لا يمكن إزالته من النسق الإرادي من دون إزالة هذا النسق بحد ذاته»⁽⁴⁰⁾.

6 - ما هي إرادة القوة

إن أحد النصوص الأهم التي كتبها نيتشه ليشرح ما يعنيه إرادة القوة هو التالي: «هذا المفهوم الظاهر للقوة، الذي خلق فيزيائيون بفضلهم الله والكون، يحتاج إلى مكمل؛ يجب أن نُسند إليه إرادة داخلية - سوف أسمىها إرادة القوة»⁽⁴¹⁾. يجري إذاً إسناد إرادة القوة إلى القوة، لكن بصورة خاصة جداً: إنها مكمل للقوة وشيء ما داخلي في الوقت ذاته. هي لا تُسند إليها على طريقة محمول أو مُسند *prédicat*. ففي الواقع، إذا طرحنا السؤال: «مَنْ؟»، لا نستطيع أن نقول إن القوة هي ما يريد. وحدها إرادة القوة هي ما يريد، إنها لا تترك نفسها تُتَدَبَّ أو تُسْتَلَب في موضوع آخر، حتى إن كان القوة⁽⁴²⁾. لكن كيف يمكن «إشنادها» إذا؟ فلنتذكر أن القوة هي في علاقة جوهرية مع القوة. لتتذكر أن جوهر القوة هو فرقها الكمي مع قوى أخرى، وإن هذا الفرق يعبر عن نفسه كنوعية⁽⁴³⁾ للقوة. والحال إن الفرق في الكمية، المفهوم هكذا، يحيل بالضرورة إلى عنصر تفاضلي للقوى (الداخلية) في علاقة، هو أيضاً العنصر التعاقبي⁽⁴⁴⁾ المنطقي لصفات هذه القوى. هاكُم ما هي إرادة القوة: إنها العنصر النسائي للقوة، التفاضلي والتعاقبي في الوقت ذاته. إن إرادة القوة هي العنصر الذي يتبع منه في آنٍ معاً الفرق في كمية القوى الموضوعية في علاقة (بعضها ببعض) والنوعية التي تعود، في هذه العلاقة، إلى كل قوة. إن إرادة القوة تكشف هنا

(40) إرادة القوة، القسم الثاني، 374.

(41) إرادة القوة، القسم الثاني، 309.

(42) أرادة القوة، القسم الأول، 204 - القسم الثاني، 54: «من يريد المقدرة؟ إنه سؤال عشي، إذا كان الوجود بلباته إرادة مقدرة (إرادة قوة)».

(43) سوف نعرِّب *qualité* بالنوعية، على أن تعرب *qualités* (الحاملة علامة الجمع) بالصفات. ونقصد بها بالضبط الصفات النوعية (م)؟.

(44) تعني كلمة *Génétiq*، الوراثي، أو العلمي الوراثي، من جهة، وتعني من جهة ثانية النسبة إلى التعاقب المنطقي، وتفرع الأفكار بعضها من البعض الآخر، وهذا هو المقصود هنا، في النص أعلاه. لذلك رأينا أن نعرب الكلمة بـ التعاقبي المنطقي (م).

طبيعتها: إنها مبدأ لتأليف القوى. وفي هذا التأليف بالذات، الذي يتعلق بالزمن، تمر القوى ثانيةً بالفروق نفسها أو يعيد المتنوع إنتاج نفسه. إن التأليف *synthèse* هو تأليف القوى، والفرق بينها وإعادة إنتاجها. والعودة الدائمة هي التأليف الذي تكون إرادة القوة مبدأً. لن نندهش من كلمة «إرادة»: قرن، غير الارادة، يستطيع أن يلعب دور مبدأ لتأليف للقوى بتحديد علاقة القوة بالقوة؟ لكن أي معنى يجب أن نعطيها لكلمة «مبدأ»؟ إن نيتشه يأخذ على المبادئ كونها دائماً عامة جداً بالنسبة إلى ما تشرطه، وأن حلقاتها رخوة جداً على الدوام بالنسبة إلى ما تزعم أسره أو ضبطه. إنه يحب أن يضع إرادة القوة بمواجهة إرادة الحياة الشوبنهاورية، إذا لم يكن لشيء فتبعاً للعمومية القصوى لهذه الأخيرة. على العكس إذا كانت إرادة القوة مبدأ جيداً، إذا كانت تصالح التجريبية مع المبادئ، إذا كانت تشكل تجريبية علياً، فذلك لأنها مبدأ بلاستيكي في الجوهر، ليس أوسع مما يشرط، وهو يتحول مع المشروط، ويحدد نفسه في كل حالة مع ما يحدده. لا يمكن الفصل في الواقع، بين إرادة القوة وهذه وتلك من القوى المحددة، وكمياتها، وصفاتها، واتجاهاتها؛ وهي لا تكون أبداً أعلى من التحديدات التي تُحدِثها في علاقة قوى بلاستيكية دائماً وفي حالة تحول⁽⁴³⁾.

وغير منفصلة لا تعني مماثلة. لا يمكن فصل إرادة القوة عن القوى من دون السقوط في التجريد الميتافيزيائي. لكننا نسقط أكثر في هذا الخطر إذا خلطنا بين القوة *force* والارادة؛ لا نعود نفهم القوة بما هي قوة. ونسقط ثانية في الإوالية، ننسى الفرق بين القوى الذي يشكل وجودها، ونسقط المنصير الذي يشتق منه أصلها التكويني المتبادل. المقطرة هي ما يقدر، إرادة القوة هي ما يريد. ماذا يعني تمييز كهذا؟ إن النص المستشهد به سابقاً يدعونا لتفسير كل كلمة. - إن مفهوم القوة هو ظافر بطبيعته، لأن علاقة القوة بالقوة، كما هي

(43) إرادة القوة، القسم الثاني، 23: «مبدئي هو أن إرادة علماء النفس السابقين هي تعميم غير مبرر، وأن هذه الارادة غير موجودة، وأنه بدل تصور التعبيرات المتنوعة عن إرادة محددة بأشكال متنوعة، جرى محو طابع هذه الارادة عن طريق اقتطاع مضمونها، اتجاهاتها؛ وهذه هي حالة شوبنهاور بامتياز؛ إن ما يسميه إرادة ليس غير صيغة جوفاء».

مفهومة في المفهوم، هي علاقة السيطرة: فمن بين قوتين داخليتين في علاقة في ما بينهما، تكون واحدة منهما هي المسيطرة، والأخرى مسيطرة عليها. (حتى الله والكون يؤخذان في علاقة سيطرة، مهما يكن مدعاة للجدال في هذه الحالة تفسير علاقة كهذه). مع ذلك يحتاج مفهوم القوة الظاهر هذا إلى مكمل، وهذا المكمل هو شيء ما داخلي، إرادة داخلية. وهو لا يكون ظاهراً من دون إضافة كهذه. ذلك أن علاقات القوى تبقى غير محددة، طالما لم يُصنّف إلى القوة بحد ذاتها عنصر قادر على تحديد (علاقات القوى) من وجهة نظر مزدوجة. إن القوى الداخلة في علاقة تحيل إلى أصل تكويني متزامن مزدوج: أصل متبادل للفرق في الكمية في ما بينها، وأصل مطلق لنوعيتها المتبادلة. تضاف إرادة القوة إذاً إلى القوة، لكن كالعنصر التفاضلي والتعاقبي المنطقي، كالعنصر الداخلي لإنتاجها. ليس فيها شيء تجسيمي *anthropomorphique* في طبيعتها. وبصورة أدق: إنها تضاف إلى القوة كالمبدأ الداخلي لتحديد نوعيتها في علاقة (هـ + دهـ)، وكالمبدأ الداخلي للتحديد الكمي لهذه العلاقة بالذات (دو/دهـ). يجب أن تقال إرادة القوة في الوقت ذاته عنصراً نسبياً للقوة وللقوى. إذاً إن قوة إنما تغلب على قوى أخرى أو تسيطر عليها أو تأمرها دائماً بواسطة إرادة القوة؛ وإرادة القوة (دو) هي أيضاً التي تجعل قوة تطيع في علاقة؛ إنها تطيع بإرادة القوة بالقبض (44).

لقد التقينا، بصورة ما، بعلاقة العودة الدائمة وإرادة القوة، لكننا لم نوضحها ولم نحللها. إن إرادة القوة هي عنصر القوة التعاقبي المنطقي ومبدأ تأليف القوى في الوقت ذاته. لكننا لا نملك إلى الآن وسيلة فهم أن يكون هذا التأليف يشكل العودة الدائمة، وأن تكون القوى في هذا التأليف، ووفقاً لمبدئه، تعيد إنتاج نفسها بالضرورة. بالمقابل، يكشف وجود هذه المشكلة مظهراً لفلسفة نيتشه مهماً تاريخياً: يكشف وضعها المعقد حيال الكانطية. إن مفهوم

(44) زرادشت، القسم الثاني، «الانصرار على الذات»: «تساءلت: من أين يأتي هذا إذا؟ ما الذي يدفع الكائن الحي لطيع وأمر ويكون مطيعاً حتى وهو يأمر؟ أصغوا إذاً إلى كلماتي، أيها الحكماء بين الحكماء! تفحصوا جيداً إذا كنت دخلت إلى قلب الحياة، حتى جذور قلبها! - في كل مكان التقينا فيه الحياة، وجدت إرادة القوة؛ وحتى في إرادة من يطيع، وجدت إرادة أن يكون سيدها» (أنظر إرادة القوة، القسم الثاني، 91).

التأليف هو في مركز الكانطية، إنه اكتشافها الخاص بها. والحال أننا نعرف أن الفلاسفة ما بعد الكانطيين أخذوا على كانط، من وجهتي نظر، كونه أفسد هذا الاكتشاف: من وجهة نظر المبدأ الفقي كان يتحكم بالتأليف، ومن وجهة نظر إعادة إنتاج الموضوعات في التأليف بحد ذاته. كانت تتم المطالبة بمبدأ لا يكون فقط شرطاً حيال الموضوعات بل يكون تعاقبياً ومنتجاً حقاً (مبدأ الاختلاف أو التحديد الداخلي)؛ لقد كانوا يفضحون، لدى كانط، بقاء تناغمات عجابية بين تعابير كانت تبقى خارجية. كانوا يطالبون لمبدأ اختلاف أو تحديد داخلي بسبب ليس فقط للتأليف، بل كذلك لإعادة إنتاج المتنوع في التأليف بما هو كذلك⁽⁴⁵⁾. والحال أنه إذا كان نيتشه يدخل في تاريخ الكانطية، فذلك بالطريقة الفريدة التي يشارك بها في هذه الاشتراطات ما بعد الكانطية. لقد جعل من التأليف تأليف قوٍ؛ ذلك أنه في غياب رؤية أن التأليف هو تأليف قوٍ، كان يجري الجهل بمعناه وطبيعته ومضمونه. لقد فهم تأليف القوى على أنه العودة الدائمة، ووجد إذاً في قلب التأليف إعادة إنتاج المتنوع. عيّن مبدأ التأليف، إرادة القوة، وحدد هذه الأخيرة كالعنصر التفاضلي والتعاقبي للقوى المتواجدة. ومع احتمال أن نتحقق بشكل أفضل في ما بعد من هذا الافتراض، نعتقد أنه ليس فقط لا يوجد لدى نيتشه تَسَبُّتْ كانطي، بل هنالك خصوصية نصف معلنة ونصّب مخفية. ليس لدى نيتشه حيال كانط الموقف ذاته الذي يقره حيال شوبنهاور: لا يجرب كشوبنهاور تفسيراً يطرح على نفسه انتزاع الكانطية من كوارثها الديالكتيكية وفتح منافذ جديدة لها. لأن الكوارث الديالكتيكية لا تأتي، في رأي نيتشه، من الخارج، وسببها الأول إنما هو تقصيرات النقد. هاكم ما يبدو أن نيتشه بحث عنه (ووجده في «العودة الدائمة» وإرادة القوة: تغييراً جذرياً للكانطية، وإعادة اختراع للنقد الذي خانته كانط في الوقت ذاته الذي تصوره فيه، واستئنافاً للمشروع النقدي على أُنس جديدة ومع مفاهيم جديدة.

(45) حول هذه المشكلات التي تطرح بعد كانط، أنظر م. غيرو، *La philosophie transcendante de Salomon Maimon, la doctrine de la science chez Fichte; et M. Vuillemin, L'héritage Kantien et la révolution copernicienne.*

7 - مصطلحات نيتشه

حتى إن كنا نستبق التحليلات التي يبقى من الضروري القيام بها، لقد آن الأوان لتحديد بعض النقاط في مصطلحات نيتشه. تتوقف على ذلك كل صرامة هذه الفلسفة التي يجري الاشتباه خطأً بدقتها المنهجية. نقول خطأً، في كل حال، سواء للابتهاج بذلك أو للشعور بالأسف. في الحقيقة، يستخدم نيتشه تعابير جديدة دقيقة جداً لمفاهيم جديدة دقيقة جداً:

1 - يطلق نيتشه تسمية إرادة القوة على العنصر النسائي في القوة. والنسائي يعني التفاضلي والتعاقبي. إن إرادة القوة هي العنصر التفاضلي في القوى، أي عنصر إنتاج الفرق في الكمية بين قوتين أو عدة قوى يُفترض أن ثمة علاقة في ما بينها. إن إرادة القوة هي العنصر التعاقبي في القوة، أي عنصر إنتاج النوعية العائدة لكل قوة في هذه العلاقة. وإرادة القوة كمبدأ لا تلغي الصدفة، بل تستيعمها على العكس، لأنها لا تعود تمتلك من دونها مرآة أو تحولاً. والصدفة هي وضع القوى في علاقة (في ما بينها)؛ وإرادة القوة هي العنصر المحدد في هذه العلاقة. إن إرادة القوة تنضاف بالضرورة إلى القوى، لكن لا يمكن إضافتها إلا إلى قوى وضعتها الصدفة في علاقة. وإرادة القوة تنطوي على الصدفة في قلبها، وهي وحدها تستطيع إثبات كل الصدفة؛

2 - ينتج من إرادة القوة كعنصر نسائي الفرق في كمية القوى الداخلة في علاقة ونوعياً كل من هذه القوى في الوقت ذاته. ووفقاً للفرق في كمية هذه القوى يقال إنها مسيطرة أو مسيطر عليها. وتسمى القوة فاعلة أو ارتكاسية، انطلاقاً من نوعيتها. هنالك إرادة قوة في القوة الارتكاسية أو المسيطر عليها، مثلما في القوة الفاعلة أو المسيطرة. والحال أنه لما كان الفرق في الكمية غير قابل للإقصاء في كل حالة، من غير المجدي إرادة قياسه إذا لم نفرس صفات القوى المتقابلة. إن القوى تمايزة وموصوفة من حيث الجوهر. وهي تعبر عن الفرق في كميتها بالنوعية التي تعود لكل منها. هذه هي مشكلة التفسير: بما أن ظاهرة، أو حدثاً هما مُقطَّبان، ينبغي تقدير نوعية القوة التي تعطيهما معنى، ومن ثم قياس علاقة القوى المتقابلة. ولا ننسى أن التفسير يصطبغ، في كل حالة، بأنواع شتى من الصعوبات والمشكلات الحساسة: يجب أن يكون لنا،

بمواجهة ذلك، إدراك «بالغ الرهافة»، من نوع ذلك الذي نجده في الأجسام الكيميائية؛

3 - إن مبدأ صفات القوى موجود في إرادة القوة. وإذا تساءلنا: «من الذي يفسر؟»، نجيب: إنها **إرادة القوة**؛ إرادة القوة هي التي تفسر⁽⁴⁶⁾. لكن لكي تكون إرادة القوة مصدرراً هكذا لصفات القوة، يجب أن تكون لها هي بالذات صفات، مائعة بصورة خاصة، وأكثر رهافة من صفات القوة. «إن ما يسود، إنما هو النوعية المؤقتة تماماً الخاصة بإرادة القوة»⁽⁴⁷⁾. إن صفات إرادة القوة هذه التي تتعلق إذا بصورة مباشرة بالمتنصر المتعاقبي أو النسائي، هذه العناصر النوعية المائعة، الأولية، المتنوعة، يجب ألا نخلطها بصفات القوة. لذا من الجوهري أن نشدد على التعابير التي يستخدمها نيتشه: **ففاعِل وارتكاسي** يدلان على الصفات الأصلية الخاصة بالقوة، لكن **إثباتي ونافي**، يدلان على الصفات الأولية لإرادة القوة. إن الأثبات والنفي، والتقدير وبخس التقدير، إنما تعبر عن إرادة القوة، مثلما يعبر الفعل ورد الفعل عن القوة. (ومثلما القوى الارتكاسية هي مع ذلك قوى، فالإرادة، والعدمية هما إرادة قوة: «... إرادة إعداد، عداء للحياة، رفض للتسليم بشروط الحياة الأساسية، لكن تلك إرادة، على الأقل، وتبقى كذلك على الدوام»⁽⁴⁸⁾). والحال أنه إذا كان علينا أن نعلق أكبر الأهمية على هذا التمييز لنوعي الصفات، فذلك لأنه موجود بلا انقطاع في مركز فلسفة نيتشه؛ ثمة بين الفعل والأثبات، بين رد الفعل والنفي، تجاذب عميق، تواطؤ، لكن ليس هنالك أي اختلاط.. أكثر من ذلك، إن تحديد هذه التجاذبات يُشرك كل فن الفلسفة. فمن جهة، من البديهي أن هنالك إثباتاً في كل فعل، ونفياً في كل رد فعل. لكن، من جهة أخرى، إن الفعل ورد الفعل هما بالأحرى وسيلتان، وسيلتان أو أداتان لإرادة القوة التي تثبت وتنفي: القوى الارتكاسية، أدوات العدمية. ومن جهة أخرى أيضاً، يحتاج الفعل ورد الفعل إلى الأثبات والنفي، كما إلى شيء يتجاوزهما لكنه ضروري لكي يحقق أهدافهما. وأخيراً، وبصورة

(46) إرادة القوة، القسم الأول، 204 والقسم الثاني، 130.

(47) إرادة القوة، القسم الثاني، 39.

(48) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 28.

أشد عمقاً، يتخطى الاثبات والنفي الفعل ورد الفعل، لأنهما الصفتان المباشرتان للصيرورة بحد ذاتها: ليس الاثبات هو الفعل؛ بل قوة الصيرورة فاعلاً، الصيرورة الفاعلة بشخصها؛ وليس النفي مجرد رد الفعل، بل هو صيرورة ارتكاسية. يحصل كل شيء كما لو كان الاثبات والنفي ماثلين immanentes ومفارقين transcendants بالنسبة للفعل ورد الفعل؛ إنهما يشكلان سلسلة الصيرورة مع حبكة القوى. إن الاثبات هو الذي يُدخلنا إلى عالم ديونيزوس المجيد، وجود الصيرورة؛ والنفي هو الذي يهوي بنا إلى القاع المقلق الذي تخرج منه القوى الارتكاسية؛

4 - لكل هذه الاسباب، يمكن أن يقول نيتشه: ليست إرادة القوة ما يفسر فقط، بل هي ما يقوم⁽⁴⁹⁾. إن التفسير هو تحديد القوة التي تعطي معنى للشيء. والتقويم هو تحديد إرادة القوة التي تعطي الشيء قيمة. لا تترك القيم نفسها إذا تجردت من وجهة النظر التي تستمد منها قيمتها، مثلما لا يترك المعنى نفسه يُجرد من وجهة النظر التي يستمد منها دلالة. إن إرادة القوة كمعصر إنساني هي ما تشتق منه دلالة المعنى وقيمة القيم. هي التي كنا نتكلم عليها من دون تسميتها، في بداية الفصل السابق. إن دلالة معنى تكمن في نوعية القوة التي تعبر عن نفسها في الشيء: هل هذه القوة فاعلة أو ارتكاسية، وأي تلوين هو الخاص بها؟ وقيمة قيمة ما تكمن في نوعية إرادة القوة التي تعبر عن نفسها في الشيء المطابق: هل إرادة القوة إثباتية هنا أو سلبية، وأي تلوين هو تلوينها؟ إن فن الفلسفة يعتقد بقدر ما تحال مشكلتنا التفسير والتقويم هاتان إحداهما إلى الأخرى، وتمتدان الواحدة في الأخرى.. إن ما يسميه نيتشه 'نبيلًا' ساميًا، سيدًا، هو تارة القوة الفاعلة، وطوراً القوة الإثباتية. وما يسميه سافلاً، عسيفاً، عبداً، هو تارة القوة الارتكاسية وطوراً القوة النافية. لماذا هذه التعابير، هذا أيضاً ما لن نفهمه إلا في ما بعد. لكن قيمة ما تمتلك دائماً أصلاً، يتوقف عليه نبل أو سفالة ما تدعونا إلى الايمان به، والشعور به، والتفكير به. أي سفالة يمكنها أن تجد التعبير عنها في قيمة، وأي نبالة يمكنها أن تجد التعبير عنها في قيمة أخرى، هذا ما لا يمكن أن يكتشفه غير عالم النسابة، لأنه يعرف كيف يستخدم

(49) إرادة القوة، القسم الثاني، 29: لكل إرادة تستتبع تقريراً.

العنصر التفاضلي: إنه سيد نقد القيم⁽⁵⁰⁾. إننا نجرد من كل معنى مفهوم القيمة طالما لا نرى في القيم أوعية يجب ثقيها، وتماثيل يجب تحطيمها لنجد ما تحويه الأكثر نبلاً أو الأشد سفالة. وعلى غرار أعضاء ديونيزوس، لا تتشكل من جديد إلا تماثيل النبل. إن الكلام على نبل القيم عموماً ينم عن فكر يهتم كثيراً بإخفاء سفالته: كما لو لم يكن لقيم بأكملها من معنى، وبالضبط من قيمة، متمثلة في أن تكون ملجأً وتجلياً لكل ما هو سافل وخسيس وعبد. ولو أن نيتشه مبدع فلسفة القيم عاش أكثر مما عاش، لكان رأى المفهوم الأكثر نقدياً يخدم الامتثالية الايديولوجية الأكثر سطحية، والأشد سفالة ويتحول إليها؛ وضربات مطرقة فلسفة القيم تصبح تبخيراً والمساجلة والعدوانية وقد حل محلها الاضطغان، الحارس الأمين جداً للنظام القائم، كلب القيم الموجودة؛ والنسابة وقد وضع العبيد أيديهم عليها: نسيان الصفات، نسيان الأصول⁽⁵¹⁾.

8 - الأصل والصورة المقلوبة

هنالك في الأصل اختلاف القوى الفاعلة والقوى الارتكاسية. ليس الفعل ورد الفعل في علاقة تعاقب، بل في علاقة تعايش في الأصل بالذات. مع ذلك فإن تواطؤ القوى الفاعلة والاثبات، والقوى الارتكاسية والنفي يتكشف في المبدأ التالي: إن النافي هو بكامله من جهة رد الفعل. وعلى العكس، إن القوة الفاعلة، وحدها، تثبت نفسها، تثبت اختلافها، تجعل من اختلافها موضوع استمتاع وإثبات. أما القوة الارتكاسية، فحتى حين تطيع تحد القوة الفاعلة، تفرض عليها تقييدات وتضحيات جزئية، بات يمتلكها روح النافي⁽⁵²⁾. لذا فإن الأصل بحد ذاته ينطوي، بصورة ما، على صورة مقلوبة عن ذاته: إن العنصر التفاضلي النسائي، منظوراً إليه من جانب القوى الارتكاسية، يظهر بالمقلوب، لقد أصبح

(50) أصل الأخلاق، المقدمة، 6: «نحن بحاجة لنقد للقيم الاخلاقية، ويجب أن نضع موضع الاتهام قبل كل شيء قيمة هذه القيم».

(51) تعتمد نظرية القيم عن أصولها بقدر ما لا تعود ترى مبدأ التقويم = الابتداء. يعود الإلهام النيتشوي الى الحياة بوجه خاص في أبحاث كتلك التي قام بها م. بولين Polin، والمتعلقة بخلق القيم. إلا أن نيتشه يرى أن ملازم خلق القيم لا يمكن أن يكون، في أي من الأحوال، تأملها، بل يجب أن يكون النقد الجذري لكل القيم «الموجودة».

(52) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 11.

الاختلاف نفيًا، ويات الإثبات تناقضاً. إن صورة مقلوبة للأصل تصحب الأصل: ما هو «نعم» من وجهة نظر القوى الفاعلة يصبح «لا» من وجهة نظر القوى الارتكاسية، وما هو إثبات للذات يصبح نفيًا للآخر. هذا ما يسميه نيتشه «قلب النظرة الخاطفة المقترنة»⁽⁵³⁾. القوى الفاعلة نبيلة؛ لكنها تجد نفسها بذاتها أمام صورة عاثية، تعكسها القوى الارتكاسية. إن النسابة هي فن الاختلاف أو التمييز، فن النبل؛ لكنها ترى نفسها مقلوبة في مرآة القوى الارتكاسية. تبلى صورتها عندئذ كصورة «تطور» - ويجري فهم هذا التطور، تارةً على الطريقة الألمانية، كتطور دياكتيكي وهيفلي، كنمو التناقض؛ وطوراً على الطريقة الانكليزية، كانهراف نفعي، كنمو الربح والفائدة. لكن النسابة الحقيقية تجد دائماً كاريكاتورها في الصورة التي تعطيها عنها التطورية، التي هي ارتكاسية من حيث الجوهر: أكانت التطورية الألمانية أو انكليزية، هي صورة النسابة الارتكاسية⁽⁵⁴⁾. هكذا، إن من خصائص القوى الارتكاسية أن تنفي منذ الأصل الاختلاف الذي يكونها في الأصل، أن تقلب العنصر التفاضلي الذي تشتق منه، أن تعطي عنه صورة مشوهة. «الاختلاف يولد الكراهية»⁽⁵⁵⁾. لهذا السبب، لا تفهم نفسها كقوى، وتفضل بأن تنقلب ضد الذات على أن تفهم نفسها بما هي كذلك وتقبل بالاختلاف. إن «رداءة» الفكر التي يفضحها نيتشه تحيل دائماً إلى هوس تفسير الظواهر أو تقويمها انطلاقاً من قوى ارتكاسية، على أن يختار كل نوع من الفكر القومي قواه الارتكاسية الخاصة به. لكن أصل هذا الهوس بعد ذاته في الأصل، في الصورة المقلوبة. الضمير والضمائر La conscience et les consciences مجرد توضيح هذه الصورة الارتكاسية...

(53) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 10. (بدل أن تثبت القوى الارتكاسية نفسها بنفسها، وتفي بمحصلة بسيطة، تبدأ بنفي ما هو مختلف عنها، وتعارض أولاً ما لا يشكل جزءاً منها).

(54) حول الصور الانكليزي للنسابة كتطور: أصل الأخلاق، المقدمة، 7، والمبحث الأول، 4-1. حول رداءة هذا الفكر الانكليزي: ما وراء الخير والشر، 253. حول الصور الألماني للنسابة كتطور، وحول رداءة: العرفان البهيج، 357، وما وراء الخير والشر، 244.

(55) ما وراء الخير والشر، 263.

خطوة إضافية: لنفترض أن القوى الارتكاسية تتغلب، بعون ظروف ملائمة خارجية أو داخلية، وتشمل القوة الفاعلة. لقد خرجنا من الأصل: لم يعد الأمر يتعلق بصورة مقبولة، بل بنمو لهذه الصورة، يقلب للقيم بحد ذاتها⁽⁵⁶⁾؛ لقد علا السافل، وانتصرت القوى الارتكاسية. إذا كانت تنتصر، فذلك بالإرادة النافية، بإرادة العدم التي تنفي الصورة؛ لكن انتصارها ليس خيالياً. السؤال هو التالي: كيف تنتصر القوى الارتكاسية؟ ويعني ذلك ما يلي: حين تغلب القوى الارتكاسية على القوى الفاعلة، هل تصبح مسيطرة بدورها، وعدوانية وقاهرة، هل تكون جميعها معاً قوة أكبر تصبح فاعلة بدورها؟ يجب نبشّه: حتى حين تتوحد القوى الارتكاسية لا تؤلف قوة أكبر تكون فاعلة. إنها تعمل بصورة مختلفة تماماً: تفكك؛ **فصل القوة الفاعلة عما تستطيعه**؛ تنتزع من القوة الفاعلة قسماً من قدرتها، أو كل هذه المقدرة تقريباً؛ وبذلك لا تصير فاعلة، بل على العكس تجعل القوة الفاعلة تنضم إليها، وتصير بحد ذاتها ارتكاسية بمعنى جديد. إننا نحسد أن مفهوم رد الفعل، انطلاقاً من أصله، وفيما هو ينمو، يغير دلالة: **تصير قوة فاعلة ارتكاسية** (بمعنى جديد)، حين تفصل قوى ارتكاسية (بالمعنى الأول) بينها وبين ما تستطيعه. كيف يكون فصل كهذا ممكناً بالتفصيل، هذا ما سوف يحلله نبشّه. لكن يجب أن نلاحظ منذ الآن أن نبشّه يهتم بالأمر بوضوح إطلاقاً انتصار القوى الارتكاسية كتكوين لقوة أرقى من القوة الفاعلة، بل كإنقاص أو قسمة. سوف يخصص نبشّه كتاباً بكامله لتحليل وجوه الانتصار الارتكاسي في العالم الانساني: الاضطغان، الاحساس بالخطأ، المثل الأعلى الزهدي؛ وسوف يبين في كل حالة، أن القوى الارتكاسية لا تنتصر عن طريق تأليف قوة أرقى، بل «عن طريق فصل» القوة الفاعلة⁽⁵⁷⁾. وفي كل حالة، يستند هذا الفصل إلى تلفيق، أو مخالطة أو تزوير. إن إرادة العدم هي التي تنفي الصورة النافية والمقبولة، هي التي تقوم بالطرح (أو الانقاص - م). والحال أن هنالك دائماً، في عملية الطرح، شيئاً ما خيالياً يشهد عليه الاستخدام السلبي للعدد. إذا كنا نريد إذاً أن نعطي نقلاً عديداً لانتصار القوى الارتكاسية،

(56) أنظر أصل الأخلاق، البحث الأول، 7.

(57) أنظر مباحث علم الأخلاق الثلاثة.

يجب ألا نلجأ إلى جمع تصوير بموجبه القوى الارتكاسية، مجتمعة، أقوى من القوة الفاعلة، بل إلى طرح يفصل القوة الفاعلة عما تستطيعه، وينفي اختلافها جاعلاً منها بحد ذاتها قوة ارتكاسية. لا يكفي، مذكاً، أن تغلب رد الفعل كي يكف عن أن يكون رد فعل؛ العكس هو الصحيح. إن وهماً (أو تلفيقاً - م) يفصل القوة الفاعلة عما تستطيعه، ومع ذلك فهي تصبح ارتكاسية بالفعل، لا بل بهذه الوسيلة بالذات تصبح ارتكاسية بالفعل. من هنا استخدام نيتشه كلمات «خسيس»، «سافل»، «عبد»: هذه الكلمات تدل على حالة القوى الارتكاسية التي ترتفع إلى فوق، وتجذب القوة الفاعلة إلى فخ، مستبدلةً الأسايد بعبيد لا يكفون عن أن يكونوا عبيداً.

9 - مشكلة قياس القوى

لهذا السبب لا يسعنا أن نقيس القوى بوحدة مجردة، أو أن نحدد كمية كل منها ونوعيتها متخذين مقياساً الوضع الفعلي للقوى في منظومة ما. كنا نقول: إن القوى الفاعلة هي القوى الأرقى، القوى المسيطرة، القوى الأقوى، لكن القوى الدنيا يمكن أن تغلب من دون أن تكف عن أن تكون أدنى من حيث الكمية، ومن دون أن تكف عن أن تكون ارتكاسية من حيث النوعية، ومن دون أن تكون عبدة على طريقتها: إن إحدى أعظم كلمات إرادة القوة هي التالية: «علينا دائماً أن ندافع عن الأقوياء ضد الضعفاء»⁽⁵⁸⁾. لا يمكن الاستناد إلى الوضع الفعلي لمنظومة قوى، أو على نتيجة الصراع في ما بينها، لنخلص إلى القول: هذه فاعلة، وتلك ارتكاسية. يلاحظ نيتشه ضد داروين والتطورية ما يلي: «إذا سلمنا أن هذا الصراع موجود (وهو يقدّم نفسه في الواقع)، فهو ينتهي للأسف بصورة تعارض مع ما قد تمناه مدرسة داروين؛ مع الصورة التي ربما تجرأنا على تمنيتها معها: إنه ينتهي للأسف على حساب الأقوياء، والمميزين، والاستثناءات الموقفة»⁽⁵⁹⁾. بهذا المعنى، أولاً، يكون التفسير فناً بالغ الصعوبة: علينا أن نحكم ما إذا كانت القوى التي تغلب هي أدنى أو أرقى، ارتكاسية أو فاعلة، إذا كانت تغلب بما هي مسيطر عليها أو مسيطرة. وفي هذا الحقل،

(58) إرادة القوة، القسم الأول، 395.

(59) غسق الآلهة المزيفين، «تسكمت غير حالية»، 14.

ليس هنالك واقعة، ليس هنالك غير تفسيرات. يجب ألا نتصور قياس القوى كطريقة فيزيائية مجردة، أو كتقنية حيادية، بل كفن تفسير الاختلاف والنوعية بفض النظر عن الوضع الفعلي. (يقول نيتشه أحياناً: «خارج النسق الاجتماعي القائم»⁽⁶⁰⁾).

هذه المشكلة تعيد إلى الأذهان مساجلة قديمة، نقاشاً شهيراً بين كاليكليس وسقراط. إلى أي حد يبدو لنا نيتشه قريباً إلى كاليكليس، وكاليكليس يكمله نيتشه مباشرة. يجتهد كاليكليس لتمييز الطبيعة والقانون. يستعي قانوناً كل ما يفصل قوة عما تستطيعه؛ ويعبر القانون، بهذا المعنى، عن انتصار الضعفاء على الأقوياء. ويضيف نيتشه: انتصار رد الفعل على الفعل. يكون ارتكاسياً، في الواقع، كل ما يفصل قوة؛ ويكون ارتكاسياً أيضاً رتبة مفصلة عما تستطيعه. وتكون فاعلة، على العكس، كل قوة تمضي إلى أقصى ما تستطيعه. وأن تمضي قوة إلى النهاية، ليس قانوناً، لا بل هو عكس القانون⁽⁶¹⁾. - يرد سقراط على كاليكليس: لا مجال لتمييز الطبيعة والقانون؛ لأنه إذا قلب الضعفاء، فذلك بوصفهم يشكلون، مجتمعين، قوة أقوى من قوة القوي؛ ينتصر القانون من وجهة نظر الطبيعة بحد ذاتها. إن كاليكليس لا يتذمر لكونه لم يُفهم، إنه يعيد الكرة: لا يكفّ العبد عن أن يكون عبداً إذ ينتصر؛ حين ينتصر الضعفاء، فهم لا يفعلون ذلك عبر تشكيل قوة أعظم، بل عبر فصل القوة عما تستطيعه. لا يجب أن نقارن القوى بصورة مجردة؛ إن القوة الملموسة، من وجهة نظر الطبيعة، هي تلك التي تمضي إلى النتائج النهائية، حتى أقصى القدرة أو الرغبة. ويعترض سقراط مرة ثانية: إن ما يهملك يا كاليكليس، إنما هو اللذة... لتحلّد كلّ خير باللذة....

سوف نلاحظ ما يحدث بين السفسطائي والديالكتيكي: في أي جهة يوجد الصدق، ودقة الاستدلال أيضاً. إن كاليكليس عدواني، لكن ليس لديه

(60) إرادة القوة، القسم الثالث، 8.

(61) إرادة القوة، القسم الثاني، 85: «نلاحظ أنه، في الكيمياء، يمد كل جسم قدرته إلى أبعد حد ممكن»؛ القسم الثاني، 374: «ليس ثمة من قانون؛ كل مقدرة تقضي في كل لحظة إلى نتائجها النهائية»؛ القسم الثاني، 369: «أتعاضد الكلام على قوانين كيميائية، فللكلمة طعم كربه أخلاقي، يتعلق الأمر بالأخرى بملاحظة علاقات قوة، بصورة مطلقة».

اضطغان. يفضل العدول عن الكلام؛ من الواضح أن سقراط لا يفهم في المرة الأولى، وفي المرة الثانية يتكلم على شيء آخر. كيف نفسر لسقراط أن «الرغبة ليست الجمع بين لذة وألم، ألم الاحساس بها، ولذة إرضائها؟ إن اللذة والألم هما فقط ردا فعل، صفتان للقوى الارتكاسية، ملاحظتنا تكثيف أو عدم تكثيف؟ وكيف نفهمه أن الضعفاء لا يؤلفون قوة أقوى؟ إن سقراط لم يفهم، جزئياً، ولم يصغ، في جزء آخر: بما أنه مشبع جداً بالاضطغان الديالكتيكي وروح الانتقام، هو، المتطلب جداً بالنسبة للغير، والمدقق جداً حين يُرد عليه...

10 - التراتب

إن نيتشه يلتقي أيضاً سقراطيه. إنهم أحرار التفكير. وهم يقولون: «مستلزم؟ كيف يمكن أن ينتصر الضعفاء إذا لم يشكلوا بذاتهم قوة أرقى؟» «فلننح أمام الأمر الواقع»⁽⁶²⁾. هذه هي الوضعية⁽⁶³⁾ positivisme الحديثة: يجري زعم القيام بنقد القيم، يجري زعم رفض كل استدعاء للقيم المفارقة، يتم اعتبارها بالية، لكن فقط للثور عليها من جديد، كقوى تقود العالم الحالي. كنيسة، أخلاق، دولة، الخ: لا تُناقش قيمتها إلا لإبداء الإعجاب بقوتها الانسانية ومضمونها الانساني. لدى المفكر الحر الهوس الفريد المتمثل بإرادة استرجاع كل المضامين، كل الايجابي، لكن من دون التساؤل أبداً عن طبيعة هذه المضامين المزعوم انها إيجابية، ولا عن أصل القوى البشرية المطابقة أو نوعيتها. هذا ما يسميه نيتشه «الوقائعية»⁽⁶⁴⁾ fatalisme. يريد المفكر الحر أن يسترجع مضمون الدين، لكنه لا يتساءل أبداً إذا لم يكن الدين ينطوي بالضبط على القوى الأخط في الإنسان، التي ينبغي أن نتمنى بالأحرى بقاءها في الخارج. لذا يستحيل الوثوق بالحاد مفكر حر، وإن كان ديمقراطياً أو اشتراكياً: «إننا ننفر من الكنيسة، لكن ليس من سمها»⁽⁶⁵⁾. هذا ما يميز بصورة جوهرية

(62) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 9.

(63) فلسفة أوغست كونت، التي تقصر عنايتها على الظواهر والوقائع البينية، مهملة كل تفكير تجريدي في الأسباب المطلقة (م).

(64) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 24.

(65) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 9.

التزعة الوضعية للمفكر الحر ونزعتة الأنسية: الواقعية، والعجز عن التفسير، والجهل بصفات القوة. ما أن يظهر شيء ما كقوة إنسانية أو كواقعة إنسانية، حتى يصنف المفكر الحر، من دون أن يتساءل إذا لم تكن تلك القوة حقيرة المنشأ، وإذا لم تكن تلك الواقعة نقيض الأعمال الباهرة: «إنساني إنساني للغاية». بما أن الفكر الحر لا يأخذ بالحسبان صفات القوى، فهو في خدمة القوى الارتكاسية، بفعل الموهبة، ويعبر عن انتصارها. ذلك أن الواقعة هي واقعة الضعفاء ضد الأقوياء؛ «الواقعة بلهاء على الدوام، حيث أنها كانت تشبه، في كل الأزمنة، عاجلاً بدل أن تشبه بالأحرى إلهاً»⁽⁶⁵⁾. إن نيتشه يعارض المفكر الحر بالعقل الحر، العقل المفسر بحد ذاته الذي يحكم على القوى من وجهة نظر أصلها ونوعيتها: «ليس هنالك من وقائع، ليس ثمة غير تفسيرات»⁽⁶⁶⁾. إن نقد الفكر الحر هو موضوع أساسية في عمل نيتشه. ولا شك أن ذلك عائد إلى كون هذا النقد يكتشف وجهة نظر تقول إنه يمكن مهاجمة الأيديولوجيات المختلفة جميعها في وقت واحد: الوضعية، والأنسية، والديالكتيك. تذوق الواقعة في الوضعية، وتمجيد الواقعة الإنسانية في الأنسية، وهوس استرجاع المضامين البشرية في الديالكتيك.

لكلمة تراتب لدى نيتشه معنيان. إنها تعني أولاً الفرق بين القوى الفاعلة والقوى الارتكاسية، وتغوق القوى الفاعلة على القوى الارتكاسية. يمكن نيتشه أن يتكلم إذاً على «مرتبة ثابتة وفطرية في التراتب»⁽⁶⁷⁾. ومشكلة التراتب هي بحد ذاتها مشكلة العقول الحرة⁽⁶⁸⁾. لكن التراتب يدل أيضاً على انتصار القوى الارتكاسية، على عدوى القوى الارتكاسية والتنظيم المعقد الذي يلي ذلك، حيث انتصر الضعفاء، وأصيب الأقوياء بالعدوى، وحيث يتغلب العبد الذي لم ينفك عبداً على سيد لم يعد سيداً: حكم القانون والفضيلة. وبمعنى ثانٍ، إن الأخلاق والدين هما أيضاً نظريتان بخصوص التراتب⁽⁶⁹⁾. وإذا قارنا المعنيين،

(65) الاعتبارات غير الحالية، القسم الأول، «فائدة الدراسات التاريخية وعواقبها»، 8.

(66) إرادة القوة، القسم الثاني، 133.

(67) ما وراء الخير والشر، 263.

(68) إنساني إنساني جداً، المقدمة، 7.

(69) إرادة القوة، القسم الثالث، 385 و391.

نرى أن المعنى الثاني يشبه قفا المعنى الأول. إننا نجعل من الكنيسة، والأخلاق والدولة أسياد كل تراتب أو القابضين على ناصيته. إن لدينا التراتب الذي نستحقه، نحن الارتكاسيين بشكل جوهرى، نحن الذين نعتبر انتصاراً رد الفعل كتحويل للفعل، والعبيد كأسياد جدد - نحن الذين لا نتعرف الى التراتب إلا معكوساً.

لا يسمي نيتشه ضعيفاً أو عبداً من يكون الأقل قوة، بل ذلك الذي يكون مفصلاً عما يستطيعه، أيّاً تكن قوته. إن الأقل قوة هو بقوة القوى إذا كان يمضي الى النهاية، لأن الحيلة والحذق، والرهافة، وحتى الفتنة التي يكمل بها قوته الأقل إنما تمتلكها بالضبط تلك القوة، وهي تحول دون أن تكون الأقل⁽⁷⁰⁾. إن قياس القوى ووضعها لا يتوقفان إطلاقاً على الكمية المطلقة، بل على الإتمام النسبي. لا يمكن الحكم على القوة أو على الضعف، آخذين كمقياس نتيجة الصراع والنجاح. ذلك أنها حقيقة، مرة أخرى، أن الضعفاء ينتصرون: لا بل هذا جوهر الواقعة. لا يمكن الحكم على القوى إلا إذا أخذنا بالحسبان، في المقام الأول، نوعيتها، كفاعلة أو ارتكاسية؛ وفي المقام الثاني، قرابة هذه النوعية مع قطب إرادة القوة المقابل، الاتياني أو النافي؛ وفي المقام الثالث، تلوين النوعية الذي تقلمه القوة في هذه اللحظة. أو تلك من نموها، في علاقة بقرابتها. مذك، تكون القوة الارتكاسية: 1 - قوة نفعية، للتكيف والتقييد الجزئي؛ 2 - قوة تفصل القوة الفاعلة عما تستطيعه، وتنفي. القوة الفاعلة (انتصار الضعفاء أو العبيد)، 3 - قوة مفصولة عما تستطيعه، تنفي نفسها بنفسها أو تنقلب ضد نفسها (حكم الضعفاء أو العبيد). وبالمقابل، تكون القوة الفاعلة: 1 - قوة مرنة، ومسيطرة وقاهرة؛ 2 - قوة تمضي الى أقصى ما تستطيعه؛ 3 - قوة تثبت اختلافها، وتجعل من اختلافها موضوع استمتاع وإثبات. ولا تتحدد القوى بصورة ملموسة وكاملة إلا إذا أخذنا بالحسبان هذه الأزواج الثلاثة من السمات في آن معاً.

(70) حيوانا زرادشت هما النسر والافصوان: النسر قوي ومتكبر؛ لكن الافصوان ليس أقل قوة، بما أنه محتال وفاتن؛ أنظر الاستهلال، 10.

11 - إرادة القوة والشعور بالقوة

نعرف ما هي إرادة القوة: إنها العنصر التفاضلي، العنصر النسبي الذي يحدد علاقة القوة بالقوة والذي ينتج نوعية القوة. لذا يجب أن تتجلى إرادة القوة في القوة بما هي كذلك. إن دراسة تجليات إرادة القوة يجب أن تتم بأكبر قدر من العناية، لأن دينامية القوى بأكملها تتوقف عليها، لكن ماذا يعني القول إن إرادة القوة تتجلى؟ إن علاقة القوى تحدد في كل حالة بمقدار ما تتأثر قوى بقوى أخرى، دنيا أو عليا. وينتج من ذلك إن إرادة القوة تتجلى كقدرة على التأثير. وهذه القدرة ليست إمكانية مجردة: إنها تتحقق وتتم في كل لحظة بواسطة القوى الأخرى التي تكون تلك الإرادة على علاقة بها. ولن يدهشنا المظهر المزدوج لإرادة القوة: إنها تحدد علاقة القوى في ما بينها، من وجهة نظر أصلها أو إنتاجها؛ لكنها تتحدد بواسطة القوى الداخلة في علاقة، من وجهة نظر تجليها الخاص بها. لذا إن إرادة القوة تتحدد دائماً في الوقت ذاته الذي تحدد فيه، وهي تتصف في الوقت نفسه الذي تتصف فيه. في المقام الأول، إذاً، تتجلى إرادة القوة كالقدرة المحددة للقوة على أن تتأثر هي بالذات. - من الصعب أن نفهم، هنا، إلهاماً سبينوزياً لدى نيتشه. فسبينوزا، في نظرية اللغة العمق، كان يريد أن تتناسب مع كل كمية من القوة قدرة على التأثير. فلدَى جسم ما من القوة، في رأيه، بمقدار ما يمكن أن يتأثر بعدد أكبر من الطرق. إن هذه القدرة هي التي كانت تقيس قوة جسم أو كانت تعبر عن قدرته. ومن جهة، لم تكن هذه القدرة مجرد إمكانية منطقية، كانت تتم في كل لحظة بواسطة الأجسام التي كان (ذلك الجسم) على علاقة بها. ومن جهة أخرى، لم تكن تلك القدرة سلبية فيزيائية: فلقد كانت سلبية، حصراً، التأثيرات التي لم يكن الجسم المنظور إليه سبباً ملائماً لها⁽⁷¹⁾.

الأمر ذاته صحيح لدى نيتشه: إن القدرة على التأثير لا تعني بالضرورة

(71) إذا كان تفسيرنا صحيحاً، فإن سبينوزا رأى قبل نيتشه أن قوة ما لا يمكن فصلها عن قدرة على التأثير، وأن هذه القدرة تعبر عن قوتها. إلا أن نيتشه يظل يتقد سبينوزا، لكن يصد نقطة أخرى: لم يعرف سبينوزا أن يرتفع إلى حد تصور إرادة قوة، لقد خلط بين المقدرة puissance ومجرد القوة force وتصور القوة force بصورة ارتكاسية (أنظر Le conatus et la conservation)

سلبية، بل تأثيرية، حساسية، إحساساً. بهذا المعنى بالذات، سبق أن تكلم نيتشه، حتى قبل بلورته لمفهوم إرادة القوة، وإعطائه إياه كل دلالاته، تكلم على شعور بالقوة: تعامل نيتشه مع القوة puissance كمسألة شعور أو حساسية، قبل أن يتعامل معها كمسألة إرادة. لكن بعد أن وضع المفهوم الكامل لإرادة القوة، لم تُزلْ إطلاقاً هذه الخصيصة الأولى، بل أصبحت تجلّي إرادة القوة. هاكُم لماذا لا ينفك نيتشه يقول إن إرادة القوة هي «الشكل التأثيري البدائي»، ذلك الذي تشتق منه كل المشاعر الأخرى⁽⁷²⁾. أو أفضل أيضاً: «ليست إرادة القوة وجوداً ولا هي صيرورة، إنها تفخيم un pathos⁽⁷³⁾». وهذا يعني التالي: تجلّي إرادة القوة كحساسية القوة force؛ يتجلّى عنصر القوى التفاضلي كحساسيتها التفاضلية: «الحقيقة أن إرادة القوة تسود حتى في العالم غير العضوي، أو بالأحرى انه ليس هنالك من عالم غير عضوي. لا يمكن إلغاء الفعل من مسافة: ثمة شيء يجتذب شيئاً آخر، يشعر شيء بأنه يُجْتَذَب. هاكُم الواقعة الأساسية.... لكي تتمكن إرادة القوة من أن تتجلّى، تحتاج إلى إدراك الأشياء التي تراها، تشعر باقتراب ما يمكن أن تتمثله⁽⁷⁴⁾». إن تأثيرات قوة ما فاعلة بمقدار ما تتملك القوة ما يقاومها، بمقدار ما تفرض الطاعة على قوى سفلى. على العكس، تكون مقاساة أو بالأحرى مفعولاً بها، حين تتأثر القوة بقوى عليها تطيعها. ثمة أيضاً، تكون الطاعة تجلياً لإرادة القوة. لكن قوةً دنيا يمكن أن تؤدي الى تفكك قوى عليها، انشقاقها، انفجار الطاقة التي كانت قد راكمتها؛ إن نيتشه يحب بهذا المعنى أن يقرب بين ظاهرات تفكك الذرة، وانشقاق الودقة (البروتوبلازما) وتناسل الحي⁽⁷⁵⁾، والتفكيك والشق، والفصل لا تعبر وحدها دائماً عن إرادة القوة، بل كذلك التفكك والانشقاق والانفصال: «يظهر الانقسام كنتيجة إرادة القوة⁽⁷⁶⁾». لما كانت قوتان معطائتين، إحداهما عليها والأخرى سفلى، نرى كيف تتحقق بالضرورة قدرة كل واحدة منهما على أن تتأثر. لكن

(72) إرادة القوة، القسم الثاني، 42.

(73) إرادة القوة، القسم الثاني، 311.

(74) إرادة القوة، القسم الثاني، 89.

(75) إرادة القوة، القسم الثاني، 45، 77، 187.

(76) إرادة القوة، القسم الثاني، 73.

لا يتحقق هذه القدرة على التأثير من دون أن تدخل القوة المطابقة بالذات في تاريخ أو في صيرورة محسوسة: 1 - قوة فاعلة، مقدرة على الفعل أو على الأمر؛ 2 - قوة ارتكاسية، مقدرة على الطاعة أو على الانفعال؛ 3 - قوة ارتكاسية نامية، مقدرة على الشق، على القسمة، على الفصل؛ 4 - قوة فاعلة صارت ارتكاسية، مقدرة على الانفصال، على الانقلاب ضد الذات⁽⁷⁷⁾.

ليست كل الحساسية غير صيرورة قوى: هنالك دورة للقوة «تصير» القوة خلالها (على سبيل المثال، تصبح القوة الفاعلة قوة ارتكاسية). هنالك حتى عدة صيرورات للقوى، يمكنها أن تتصارع في ما بينها⁽⁷⁸⁾. هكذا لا يكفي أن نولّز، أو أن نعارض بين سمات كل من القوة الفاعلة والقوة الارتكاسية. إن الفاعل والارتكاسي هما صفتا القوة اللتان تنبعان من إرادة القوة. لكن لإرادة القوة بالذات صفات، *des sensibilia*، تكون كصيروراتٍ لقوى. تتجلى إرادة القوة، في المقام الأول، كحساسية للقوى؛ و، في المقام الثاني، كصيرورة محسوسة للقوى: التفخيم *pathos* هو الواقعة الأكثر ابتدائية التي تُنتج منها صيرورة⁽⁷⁹⁾. لا يجب أن نخلط صيرورة القوى، عموماً، مع صفات القوة: إنها صيرورة هذه الصفات بحد ذاتها، صفة إرادة القوة بحد ذاتها. لكن بالضبط، لن يكون في وسعنا تجريد صفات القوة من صيرورتها (الصفات) أكثر مما سيكون في وسعنا تجريد القوة *la-force* من إرادة القوة *V.de puissance*: إن الدراسة الملموسة للقوى تستتبع دينامية بالضرورة.

12 - الصيرورة - الارتكاسية للقوى

لكن دينامية القوى تقودنا، في الحقيقة، إلى خلاصة محزنة. فعندما تفصل القوة الارتكاسية القوة الفاعلة عما تستطيعه، تصير هذه ارتكاسية بدورها. تصير القوى الفاعلة ارتكاسية، وينبغي أن نأخذ كلمة صيرورة بالمعنى الأقوى:

(77) إرادة القوة، القسم الثاني، 171: «... هذه القوة غي أوجها، التي إذ تنقلب ضد ذاتها، بعد أن لا يعود لديها يتأتى ما تنظمه، تستخدم قوتها لأجل إفساد التنظيم».

(78) إرادة القوة، القسم الثاني، 170: «بدل العلة والمعلول، صراع الصيرورات المتنوعة؛ غالباً ما يجري ابتلاع الخصم؛ ليست الصيرورات في عدد ثابت».

(79) إرادة القوة، القسم الثاني، 311.

تظهر صيرورة القوى كصيرورة - ارتكاسية. أليس هنالك صيرورات أخرى؟ يقى أننا لا نحس بصيرورة غير الصيرورة - الارتكاسية، لا نجرب صيرورة غيرها، لا نعرف صيرورة غيرها. إننا لا نلاحظ فقط وجود قوى ارتكاسية، بل نلاحظ في كل مكان نصرها. بماذا تنتصر؟ بإرادة العدم، بفضل قرابة رد الفعل مع النفي. ما هو النفي؟ إنه صفة لإرادة القوة، هي التي تصف لإرادة القوة كعدمية أو إرادة عدم، هي التي تكوّن الصيرورة - الارتكاسية للقوى. لا ينبغي القول إن القوة الفاعلة تضير ارتكاسية لأن القوى الارتكاسية تنتصر؛ إنها تنتصر على العكس، لكونها إذ تفصل القوة الفاعلة عما تستطيعه تسلمها لإرادة العدم كما لصيرورة - ارتكاسية أعمق منها هي بالذات. لذا تكون صور انتصار القوى الارتكاسية (الاضطغان، الاحساس بالخطأ، المثل الأعلى الزهدي) هي أولاً أشكال عدمية. الصيرورة - الارتكاسية للقوة، الصيرورة العدمية، هاكُم ما يبدو متضمناً بشكل جوهري في علاقة القوة بالقوة.. هل هنالك صيرورة أخرى؟ ربما يدعوننا كل شيء «لاعتقاده ذلك. لكن قد تكون هنالك حاجة لحساسية أخرى؛ أو كما يقول نيتشه غالباً، لطريقة أخرى للإحساس. لا يمكننا بعد أن نجيب عن هذا السؤال، يكاد يمكننا تصوره. لكن في وسعنا السؤال لماذا لا نحس بغير صيرورة - ارتكاسية ولا نعرف غيرها. أليس ذلك لأن الإنسان هو ارتكاسي من حيث الجوهر؟ لأن الصيرورة - الارتكاسية مكوّنة للإنسان؟ ليس الاضطغان والاحساس بالخطأ والعدمية ملامح سيكولوجية، بل ما يشبه أساس الانسانية، في الإنسان. إنها مبدأ الوجود الانساني بما هو كذلك. الانسان، «مرض جلده الأرض، رد فعل الأرض...»⁽⁸⁰⁾. بهذا المعنى بالذات يتكلم زرادشت على «الزدرء العظيم» للناس، وعلى «العرف العظيم». هل يمكن أن تكون حساسية أخرى، صيرورة أخرى، (خاصة) أيضاً بالانسان؟

هذا الشرط (الخاص) بالانسان عظيم الأهمية بالنسبة للعودة الدائمة. يبدو أنه يفسدها أو يلوّثها بصورة خطيرة إلى حد أنه يصبح هو ذاته موضوع قلق، ونفور وقرف. حتى إن عادت القوى الفاعلة، سوف تصبح ارتكاسية، ارتكاسية إلى الأبد. العودة الدائمة للقوى الارتكاسية، لا بل: عودة الصيرورة - الارتكاسية

(80) زرادشت، القسم الثاني، «الأحداث الجسام».

للقوى. لا يقدم زرادشت فقط فكرة العودة الدائمة كفكرة غامضة وسرية، بل كفكرة مفرقة، يصعب احتمالها⁽⁸¹⁾. تلي العرض الأول للعودة الدائمة رؤيا غريبة. إنها رؤيا راعٍ يتلوى، محشرجاً، مختلجاً، متشنج الوجه، وأفعوان ثقيل أسود خارج فمه⁽⁸²⁾. سوف يشرح زرادشت في ما بعد هذه الرؤيا: «القرف العظيم من الإنسان، هذا ما نحنقني وكان قد دخل في حلقي.... سوف يعود دائماً، الإنسان الذي يتعبك، الإنسان الصغير... وأسفاه! سوف يعود الإنسان دائماً... والعودة الدائمة، حتى الخاصة بالأصغر - كان ذلك هو سبب سأمي من كل الوجود! وأسفاه! قرف، قرف، قرف»⁽⁸³⁾! إن العودة الدائمة للإنسان الصغير، الحقيق، الارتكاسي لا تجعل من فكرة العودة الدائمة شيئاً غير محتمل وحسب، لا تجعل من العودة الدائمة بحد ذاتها شيئاً مستحيلًا، تضع التناقض في العودة الدائمة. إن الأفعوان هو حيوان للعودة الدائمة؛ لكن الأفعوان ينتشر، يصبح وأفعواناً أسود ثقيلاً، ويتدلى خارج الفم الذي كان يستعد للكلام، بمقدار ما تكون العودة الدائمة عودة القوى الارتكاسية الدائمة. ذلك أنه كيف يمكن العودة الدائمة، وهي وجود للصبرورة، ان تثبت من صيرورة عدمية؟ - من أجل إثبات العودة الدائمة، ينبغي قطع رأس الأفعوان وبصفه. ولا يعود الراعي عندئذٍ إنساناً ولا راعياً: «كان قد تحول، تتوَجَّ بهالة، وكان يضحك! لم يحدث من قبل أن ضحك إنسان على الأرض كما يضحك هو»⁽⁸⁴⁾. صيرورة أخرى، حساسية أخرى: الإنسان الأسى.

13 - ازدواج المعنى والقيم

ثمة صيرورة غير تلك التي نعرفها: صيرورة فاعلة للقوى، صيرورة - فاعلة للقوى الارتكاسية. وتقويم صيرورة كهذه يُشير عدة أسئلة، ويجب أن يفيدنا للمرة الأخيرة في امتحان التماسك المنهجي لمفاهيم نيتشه في نظرية القوة.. تدخل فرضية أولى. يستي نيتشه قوة فاعلة «تلك القوى التي تمضي إلى أقصى

(81) أنظر أيضاً إرادة القوة، القسم الرابع، 235 و246.

(82) زرادشت، القسم الثالث، «الرؤيا واللغز».

(83) زرادشت، القسم الثالث، «الثاقه».

(84) زرادشت، القسم الثالث، «الرؤيا واللغز».

نتائجها؛ إن قوة فاعلة، مفصلة عما تستطيعه بواسطة القوة الارتكاسية، تصير إذاً ارتكاسية بدورها؛ لكن هذه القوة الارتكاسية بحد ذاتها، ألا تمضي إلى أقصى ما تستطيعه، على طريقتهما؟ إذا صارت القوة الفاعلة ارتكاسية، بما أنها مفصلة، ألا تصبح القوة الارتكاسية، على العكس، فاعلة، هي التي تقوم بالفصل؟ أليست هذه هي طريقتهما الخاصة بها في أن تكون فاعلة؟ وبصورة ملموسة: أليست هنالك سفالة، حقارة، حماقة، الخ تصبح فاعلة، لفرط ما تمضي إلى أقصى ما تستطيعه؟ «حماقة صارمة وعظيمة...»، هذا ما سوف يكتبه نيتشه⁽⁸⁵⁾. تُذكر هذه الفرضية بالاعتراض السقراطي، لكنها تتميز منه في الواقع. لم يعد يقال، على طريقة سقراط، ان القوى الدنيا لا تنتصر إلا بتشكيل قوة أكبر؛ بل يقال إن القوى الارتكاسية لا تنتصر إلا بالمضي إلى أقصى نتائجها، وبالتالي بتكوين قوة فاعلة.

من المؤكد أن بالامكان اعتبار قوة ارتكاسية من وجهات نظر مختلفة. فالمرض، مثلاً، يفصلني عما أستطيع: بما أنه قوة ارتكاسية، يجعلني ارتكاسياً، يضيق إمكاناتي ويحكم عليّ (بالعيش) في وسط مُتَقَصِّ لم يعد في وسعي إلا أن أتكيف معه. لكنه يكشف لي، بصورة أخرى، مقدرةً جديدة، يزودني بإرادة جديدة يمكنني أن أجعلها إرادتي، ماضياً إلى أقصى قدرة جديدة. (هذه القدرة القصوى تشرك الكثير من الأشياء، ومن بينها الشيء التالي: «مراقبة مفاهيم أسلم، وقيم أسلم بوضع النفس في وجهة نظر مريض...»⁽⁸⁶⁾). (نتعرف هنا إلى ازدواج عزيز على قلب نيتشه: كل القوى التي يفضح طابعها الارتكاسي، يعترف بعد عدة صفحات أو عدة أسطر بأنها تفتته، بأنها سامية بوجهة النظر التي تفتحها لنا وإرادة القوة المقلقة التي تنم عنها. إنها تفصلنا عن قدرتنا، لكنها تعطينا في الوقت ذاته قدرة أخرى، كم هي «خطيرة»، وكم هي «مشيرة للاهتمام». إنها تقدم لنا تأثيرات جديدة، تعلمنا طرقاً جديدة للتأثر. ثمّة شيء مدهش في الصيرورة - ارتكاسيةً للقوى، مدهش وخطير. وهذا المظهر المزدوج لا يقدمه الانسان المريض فقط، بل حتى الانسان المتدين: من جهة، هو إنسان

(85) ما وراء الخير والشر، 188.

(86) *Ecco Homo*، القسم الأول، 1.

ارتكاسي؛ ومن جهة أخرى، إنسان ذو مقدرة جديدة⁽⁸⁷⁾. «ربما كان تاريخ إنبشيرية، والحق يقال، شيئاً أخرق للغاية من دون الروح التي أحياء بها العاجزون⁽⁸⁸⁾». في كل مرة سوف يتكلم فيها نيتشه على سقراط، والمسيح، واليهودية والمسيحية، على شكل من الانحطاط أو التقهقر، سوف يكتشف هذا ازدواج ذاته للأشياء، والكائنات والقوى.

مع الاستدراك التالي: هل هي القوة نفسها بالضبط، تلك التي تفصلني عما أستطيع وتلك التي تزودني بمقدرة جديدة؟ هل نحن إزاء المرض نفسه، والمريض نفسه، ذلك الذي هو عبد مرضه وذلك الذي يستخدمه كوسيلة للاكتشاف، والسيطرة، والمقدرة؟ هل دين المؤمنين الذين يشبهون حملاناً تنغو ودين بعض الكهنة الذين يشبهون «طيوراً جارحة» جديدة هما الدين ذاته؟ في الواقع، ليست القوى الارتكاسية متماثلة وهي تغير تلوينها وفقاً لمدى تنميتها درجة تقاربها مع إرادة العدم. فثمة قوة ارتكاسية تطيع وتقاوم في الوقت ذاته؛ وثمة قوة ارتكاسية تفصل القوة الفاعلة عما تستطيعه؛ وقوة ارتكاسية تلوث القوة الفاعلة، وتجبرها إلى أقصى الصبرورة - الارتكاسية، في إرادة العدم؛ وقوة ارتكاسية كانت في البدء فاعلة، لكنها صارت ارتكاسية، مفصولة عن قدرتها، ثم مقلوبة بها في الهاوية ومنقلبة ضد ذاتها: هذه تلاوين مختلفة، تأثيرات مختلفة، نماذج مختلفة يجب أن يفسرها عالم النسابة ولا يعرف أن يفسرها غيره.. «هل أنا بحاجة إلى القول إنني اختبرت كل المسائل التي تتعلق بالانحطاط؟ لقد هجأته في كل الاتجاهات، إلى الأمام وإلى الوراء. فن قراءة ما بين السطور هذا، حس اللمس والفهم هذا، غريزة التلوين هذه، سيكولوجية الدوران هذه، كل ما

(87) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 6: «إنما على الأرضية بالذات الخاصة بهذا الشكل من الوجود، الخطير بجوهره، الوجود الكهنوتي، بدأ الإنسان يصير حيواناً مثيراً للاهتمام هنا بالضبط، اكتسبت الروح الانسانية، بمعنى سام، العمق والخبث...» - حول ازدواج الكاهن، أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 15: «يجب أن يكون مريضاً بعد ذاته، يجب أن يكون ملتصقاً بالمرضى والمحرومين لكي يتمكن من سماعهم، ولكي يتمكن من التفاهم معهم؛ لكن يجب أيضاً أن يكون قوياً، أكثر تحكماً بذاته مما بالآخرين، لا يتزعزع خاصة بإرادة القوة لديه، كي يحصل على ثقة المرضى، ويخافه...».

(88) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 7.

يميّزني...⁽⁸⁹⁾. مشكلة التفسير: تفسير وضع القوى الارتكاسية، في كل حالة، أي درجة النمو التي بلغت في العلاقة مع النفي، مع إرادة العلم.. إن مشكلة التفسير ذاتها قد تنطرح من جانب القوى الفاعلة. وفي كل حالة ينطرح تفسير توليها أو وضعها، أي درجة نمو العلاقة بين الفعل والاثبات. هنالك قوى ارتكاسية تصير عظيمة وفاتنة، لفرط ما تتبع إرادة العلم؛ لكن هنالك قوى فاعلة تسقط، لأنها لا تعرف أن تتبع القدرات على الاثبات (سنرى أن هذه هي مشكلة ما يسميه نيتشه «الثقافة» أو «الإنسان المتفوق»). أخيراً، يقدم التقويم ازدواجيات أعمق أيضاً من تلك الخاصة بالتفسير. إن فن عالم النسابة إنما يتلخص بما يلي: الحكم على الاثبات بحد ذاته من وجهة نظر الإرادة العدمية، وعلى الإرادة العدمية من وجهة نظر الإرادة التي تثبت؛ وعالم النسابة طيب. (تقوم مهمته على) «مراقبة مفاهيم أكثر صحة، وقيم أصح، عبر وضع النفس في وجهة نظر مريض، وبالمقابل، واعياً الامتلاء والشعور بالذات الذي تمتلكه الحياة الفائضة، التمحيص الدقيق للعمل السري لغريزة الانحطاط...».

لكن مهما يكن ازدواج المعنى والقيم، لا يمكننا استخلاص أن قوة ارتكاسية تصير فاعلة بالمضي إلى أقصى ما تستطيع. لأن لـ «المضي إلى النهاية»، «المضي إلى النتائج الأخيرة»، معنيين، حسبما يثبت الثمرة أو ينفي، حسبما يثبت اختلافه الخاص به، أو ينفي ما يختلف. حين تنفي قوة ارتكاسية نتائجها الأخيرة، فذلك يتم في علاقة مع النفي، مع إرادة العدم التي يستخدمها كمحرك. وعلى العكس، تفترض الصيرورة - الفاعلة تقارب الفعل والاثبات؛ فلكي تصير قوة فاعلة، لا يكفي أن تمضي إلى أقصى ما تستطيع، يجب أن تجعل مما تستطيعه موضوع إثبات. إن الصيرورة - الفاعلة مثبتة وإثباتية، مثلما الصيرورة - الارتكاسية نافية وعدمية.

14 - الوجه الثاني للعودة الدائمة: فكّر أخلاقي وانتقائي

لا محسوسة ولا معروفة، لا يمكن تصوّر صيرورة - فاعلة إلا كنتاج انتقاء. انتقاء مزدوج متزامن، لنشاط القوة وللإثبات في الإرادة. لكن من يمكنه القيام بالانتقاء؟ من يلعب دور مبدأ انتقائي؟ يجب نيتشه: العودة الدائمة. إن

(89) *Ecce Homo*، القسم الأول، 1.

العودة الدائمة التي كانت قبل قليل موضوع قرف، تتجاوز القرف وتجعل من زرادشت «ناقها»، «معزى»⁽⁹⁰⁾. أولاً لأنها، بصفتها فكراً، تعطي قاعدة عملية للإرادة⁽⁹¹⁾. تعطي العودة الدائمة الإرادة قاعدةً بصرامة القاعدة الكانطية. لقد كنا لاحظنا أن العودة الدائمة، كمنظرية فيزيائية، هي الصياغة الجديدة للتأليف النظري. وكفكر أخلاقي، تكون العودة الدائمة الصياغة الجديدة للتأليف العملي: ما تريده، وذه بحيث تريد عودته الدائمة. «إذا بدأت، في كل ما تريد فعله، تسأل نفسك: هل من المؤكد أنني أريد أن أفعله عدداً لا متناهياً من المرات، سيكون ذلك بالنسبة إليك مركز الثقل الأكثر صلابة⁽⁹²⁾». هنالك شيء ما في العالم يُقرف نيتشه: إنها التعويضات الصغيرة، المتع الصغيرة، الأفرح الصغيرة، كل ما يعطيه المرء لنفسه مرة واحدة، لا أكثر من مرة. كل ما لا يمكن فعله مجدداً في الغد إلا شرط القول البارحة: غداً لن أعود أفعله - كل تقاليد الاحتفال لدى المنحصر⁽⁹³⁾. ونحن كذلك نشبه تلك السيدات العجوزات اللواتي يسمحن لأنفسهن بتجاوز الحد مرة على الأقل، تنصرف مثلن ونفكر مثلن. «يا للأسف! لماذا لا نتخلصون من كل هذه الإرادات التصفية، لماذا لا تحزمون أمركم بصدد الكسل كما بصدد الفعل! للأسف! لماذا لا تفهمون كلامي: إفعّلوا دائماً ما تريدون، لكن كونوا أولاً من أولئك الذين يستطيعون الإرادة⁽⁹³⁾». إن كسلاً يريد عودته الدائمة لا يعود الكسل نفسه؛ إن حماقة حقارة، جبانة، خيالة تريد عودتها الدائمة، لا تعود الحماقة نفسها، الحقارة نفسها... فلنرّ بشكل أفضل كيف تقوم العودة الدائمة هنا بالانتقاء. إن فكر العودة العودة الدائمة هو الذي ينتقي. يجعل من الإرادة شيئاً ما كاملاً. إن فكر العودة

(90) زرادشت، القسم الثالث، «الثانية».

(91) إرادة القوة، القسم الرابع، 229، 231: «الفكر الانتقائي الكبير».

(92) إرادة القوة، القسم الرابع، 242.

(*) تعريب كلمة Obede، أي الذي تستولي عليه فكرة على نحو غير سوي^(م).

(93) زرادشت، القسم الثالث، «الفضيلة التي تصغر». - القسم الثاني، «الرحمة»: «أسوأ ما

يوجد إنما هي الأفكار الحقةرة. في الحقيقة، أن يسيء المرء الفعل أفضل من أن يفكر

بحقارة. تقولون في الحقيقة: إن فرح الخيالات الصغيرة يوفر علينا شرواً كبيرة عديدة.

لكن علينا، في هذا الحقل، ألا نريد التوفير».

الدائمة يزِيل من الإرادة كل ما يسقط خارج العودة الدائمة، يجعل من الإرادة إبداعاً، يحقق المعادلة إرادة = إبداع.

من الواضح أن انتقاء كهذا يبقى أدنى من طموحات زرادشت. إنه يكتفي بإزالة بعض الأوضاع الارتكاسية، بعض أوضاع قوى ارتكاسية بين الأقل نمواً. لكن القوى الارتكاسية التي تمضي إلى أقصى ما تستطيعه، على طريقته، والتي تجد في الإرادة العدمية محركاً قوياً، إنما تقاوم الانتقاء الأول. بدل أن تسقط خارج العودة الدائمة، تدخل في العودة الدائمة وتبدو تعود معها. لذا ينبغي توقع انتقاء ثانٍ، مختلف جداً عن الأول. لكن هذا الانتقاء الثاني يُقحم الأقسام الأكثر غموضاً في فلسفة نيتشه، ويشكل عنصراً شبه تعريفي في نظرية العودة الدائمة. علينا إذاً أن نحصى فقط الموضوعات النيتشوية، على أن نتمنى في ما بعد تفسيراً مفهوماً مفصلاً: 1 - لماذا يقال إن العودة الدائمة هي «الشكل المبالغ به للعدمية»⁽⁹⁴⁾ وإذا كانت العودة الدائمة هي الشكل المبالغ به للعدمية، فالعدمية من جهتها، مفصولة عن العودة الدائمة أو مجردة منها، هي في ذاتها دائماً «عدمية ناقصة»⁽⁹⁵⁾. مهما ابتعدت، ومهما كانت قديرة. العودة الدائمة وحدها تجعل من الإرادة العدمية إرادةً كاملة وتامة؛ 2 - ذلك أن إرادة العدم، كما درسناها حتى الآن، ظهرت لنا دائماً في تحالفها مع القوى الارتكاسية. كان هذا جوهرها: كانت تنفي القوة الفاعلة، كانت تصل بالقوة الفاعلة إلى نفي نفسها، إلى الانقلاب على نفسها. لكن في الوقت نفسه، كانت تؤسس هكذا حفظ القوى الارتكاسية، وانتصارها وعدواها. كانت إرادة العدم الصيرورة - الارتكاسية الشاملة، الصيرورة الارتكاسية للقوى. هاكُم إذاً بأي معنى تكون العدمية دائماً ناقصة بذاتها: حتى المثل الأعلى الزهدي هو عكس ما يُظن، «إنه وسيلة لفن حفظ الحياة»؛ العدمية هي مبدأ حفظ حياةٍ ضعيفة، مُثَقَّبة، ارتكاسية؛ إن الحط من قُدر الحياة ونفي الحياة يشكلان المبدأ الذي تحفظ الحياة الارتكاسية نفسها في ظله، وتبقى، وتنتصر وتصبح مُغدية⁽⁹⁶⁾؛ 3 - ما الذي يحدث حين

(94) إرادة القوة، القسم الثالث، 8.

(95) إرادة القوة، القسم الثالث، 7.

(96) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 13.

يجري ربط إرادة العدم بالعودة الدائمة؟ هنالك فقط تحطّم تحالفها مع القوى الارتكاسية. إن العودة الدائمة وحدها هي التي تجعل من العدمية علمية كاملة، لأنها تجعل من النفسي نقياً للقوى الارتكاسية بحد ذاتها. لا تعود العدمية بالعودة الدائمة وفيها، تعبر عن نفسها على أنها جُفُظُ الضعفاء وانتصارهم، بل على أنها تدمير الضعفاء، تدميرهم الذاتي. «يقدم هذا الزوال نفسه بحظر تدمير للقوة التدميرية، انتقاء غريزي لها... إرادة التدمير، التعبير عن غريزة أعمق أيضاً، عن إرادة تدمير الذات: إرادة العدم»⁽⁹⁷⁾. لذا يُنشد زرادشت، منذ الاستهلال «ذلك الذي يريد أفوله الخاص به»: «ذلك أنه يريد أن يهلك»، «ذلك أنه لا يريد البقاء»، «ذلك أنه سيعبر الجسر من دون تردده»⁽⁹⁸⁾. ينطوي استهلال زرادشت على ما يشبه سر العودة الدائمة المبكر؛ 4 - لن يجري الخلط بين الانقلاب على الذات وتدمير الذات هنا، التدمير الذاتي هنا. ففي الانقلاب على الذات، في سيورة رد الفعل، تصير القوة الفاعلة ارتكاسية. وفي التدمير الذاتي، تُنفي القوى الارتكاسية بحد ذاتها وتساو إلى العدم. لذا يقال إن التدمير الذاتي عملية فاعلة، «تدمير فاعل»⁽⁹⁹⁾. فهو، وهو فقط، الذي يعبر عن الصيرورة - الفاعلة للقوى: تصبح القوى فاعلة بمقدار ما تنفي القوى الارتكاسية نفسها، تلغي نفسها باسم المبدأ الذي كان، في السابق أيضاً، يضمن بقاها وانتصارها. إن النفي الفاعل، التدمير الفاعل، هو وضع الأرواح القوية التي تدمر الارتكاسي في ذاتها، مخضعة لها لامتحان العودة الدائمة، ومخضعة ذاتها لهذا الامتحان، مع احتمال أن تريد أفولها⁽¹⁰⁰⁾ وضع الأرواح القوية، والارادات القوية، لا يمكنها أن تكتفي بحكم نافذ، فالنفي الفاعل يرتبط بطبيعتها العميقة⁽¹⁰¹⁾. هذه هي الطريقة الوحيدة التي تصبح بها القوى الارتكاسية قوى فاعلة. ففي الواقع، لا بل أكثر: إن النفسي، الذي يجعل من نفسه نقياً للقوى الارتكاسية بحد ذاتها، ليس فاعلاً وحسب، إنه كما لو كان يتحول. إنه يعبر عن الأدب، يعبر عن

(97) إرادة القوة، القسم الثالث، 8.

(98) زرادشت، الاستهلال، 4.

(99) إرادة القوة، القسم الثالث، 48، *Ecce Homo*، القسم الثالث، 1.

(100) إرادة القوة، القسم الثالث، 102.

الصبرورة - الفاعلة كقوة إثبات. يتكلم نيتشه عندئذٍ على «فرح الصبرورة الدائم، ذلك الفرح الذي يحمل أيضاً في ذاته فرح الاعدام»؛ «إثبات الاعدام والتدمير، ما هنالك من حاسم في فلسفة ديونيزية...»⁽¹⁰¹⁾؛ 5 - يقوم الانتقاء الثاني في العودة الدائمة إذاً على ما يلي: تنتج العودة الدائمة للصبرورة - الفاعلة. يكفي ربط إرادة العدم بالعودة الدائمة لنلاحظ أن القوى الارتكاسية لا تعود. أيّاً يكن البعد الذي تصل إليه القوى، ومهما تكن الصبرورة - الارتكاسية للقوى عميقة، لن تعود القوى الارتكاسية. لن يعود الإنسان الصغير، الحقيق، الارتكاسي. وبواسطة العودة الدائمة وفيها، يتحول النفي كنوعية لإرادة القوة إلى إثبات، يصير إثباتاً للنفي بحد ذاته، يصير مقدرة إثبات، مقدرة إثباتية. هذا ما يقدمه نيتشه كشفاً لزرادشت، وكبير ديونيزوس أيضاً: «العدمية المهزومة بفعل ذاتها»، بفضل العودة الدائمة⁽¹⁰²⁾. والحال أن هذا الانتقاء الثاني مختلف جداً عن الأول: لم يعد الأمر يتعلق، بواسطة الفكرة البسيطة للعودة الدائمة، بإزالة ما يسقط خارج هذه الفكرة من الإرادة؛ يتعلق الأمر، بواسطة العودة الدائمة، بأن يُدخَلَ في الوجود ما لا يمكن أن يُدخَلَ فيه من دون أن يغيّر طبيعته. لم يعد الأمر يتعلق بفكر انتقائي، بل بالوجود الانتقائي؛ لأن العودة الدائمة هي الوجود، والوجود هو انتقاء. (انتقاء = ترائب).

15 - مشكلة العودة الدائمة

يجب أن نأخذ كل ذلك كتعداد بسيط للنصوص. ولن يتم إيضاح هذه النصوص إلا تبعاً للنقاط التالية: العلاقة بين صفتي إرادة القوة، النفي والإثبات؛ علاقة إرادة القوة بحد ذاتها بالعودة الدائمة؛ إمكانية تحول كطريقة جديدة في الشعور، وفي التفكير، وبوجه خاص كطريقة جديدة في الوجود (الإنسان الاسمي). إذا عدنا إلى مصطلحات نيتشه، يعني قلبُ القيم الفاعل بدل الارتكاسي (إنه، بحصر المعنى، قلبُ قلب، لأن الارتكاسي كان قد بدأ بالحلول محل الفعل؛ لكن تحويل القيم أو إعادة التقييم يعني الإثبات بدل النفي، لا بل النفي محولاً إلى مقدرة إثبات، أي التحول الديونيزي الاسمي. إن

(101) *Ecco Homo*، القسم الثالث، «أصل المأساة»؛ 3.

(102) إرادة القوة، القسم الثالث.

كل هذه النقاط التي لم تحلّ بعد تشكّل ذروة نظرية العودة الدائمة.

نكاد نرى من بعيد أين هي هذه الذروة. إن العودة الدائمة هي وجود الصيرورة. لكن الصيرورة مزدوجة: صيرورة - فاعلة، وصيرورة - ارتكاسية، صيرورة - فاعلة للقوى الإرتكاسية وصيرورة - ارتكاسية للقوى الفاعلة. والحال أن للصيرورة - الفاعلة وحدها وجوداً؛ قد يكون متناقضاً أن ينشأ وجود الصيرورة بصيرورة - ارتكاسية، أي بصيرورة هي ذاتها عديمة. قد تصير العودة الدائمة متناقضة لو كانت عودة القوى الارتكاسية. نُقلبنا العودة الدائمة بأن الصيرورة - الارتكاسية ليس لها وجود. لا بل هي ذاتها التي نُقلبنا بوجود صيرورة - ارتكاسية. إنها تنتج بالضرورة الصيرورة - الفاعلة عن طريق إعادة إنتاج الصيرورة. لذا يأخذ الإثبات طريقتين: لا يمكن أن نثبت تماماً وجود الصيرورة من دون إثبات وجود الصيرورة - الفاعلة. إن للعودة الدائمة إذاً مظهراً مزدوجاً: هي الوجود الشامل للصيرورة، لكن وجود الصيرورة الشامل يتأل عن صيرورة واحدة. إن للصيرورة - الفاعلة وحدها وجوداً، هو وجود الصيرورة بكاملها. العودة هي الكل، لكن الكل يثبت في لحظة واحدة. ولكوننا نثبت العودة الدائمة كالوجود الشامل للصيرورة، نثبت علاوة على ذلك الصيرورة - الفاعلة كعلامة للعودة الدائمة الشاملة وناتج لها، بيدلّ الاثبات تلوينه ويصبح أعمق فأعمق. إن العودة الدائمة كنظرية فيزيائية تثبت وجود الصيرورة. لكن بوصفها أونطولوجيا انتقائية، تثبت وجود الصيرورة هنا على أنه «يتثبت» بالصيرورة - الفاعلة. نرى سوء فهم يظهر، داخل التواطؤ الذي يوحد بين زرادشت وحيوانيه، كمشكلة لا يفهمها الحيوانان، ولا يعرفانها، لكنها مشكلة قرف زرادشت بالذات وشفائه: «يا لكم من خبشاء! يا لكم من مجترئين لأقوالكم! أجاب زرادشت مبتسماً... لقد جعلتم من ذلك أغنية مكرورة»⁽¹⁰³⁾. الأغنية المكرورة هي الدورة والكل، الوجود الشامل. لكن صيغة الإثبات الكاملة هي التالية: الكل، نعم، الوجود الشامل، نعم، لكن الوجود الشامل يقال عن صيرورة واحدة، يقال الكل عن لحظة واحدة.

(103) زرادشت، القسم الثالث، «الناقة».

الفصل الثالث

النقد

1 - تغيير علوم الانسان

تبدو موازنة العلوم لنتيشه موازنةً محزنة: ففي كل مكان تهيمن مفاهيم سلبية، ارتكاسية، نافية. في كل مكان جهدٌ لتفسير الظواهر انطلاقاً من قوى ارتكاسية. لقد سبق أن رأينا ذلك بالنسبة للفيزياء وبالنسبة لعلم الاحياء. لكن بقدر ما نفوس في علوم الانسان، نشهد نمو تفسير الظواهر الارتكاسي والنافي: «المنفعة»، و«التكيف»، و«الضبط»، وحتى «النسيان» تُستخدم كمفاهيم تفسيرية⁽¹⁾. يظهر في كل مكان، في علوم الانسان وحتى علوم الطبيعة، جهل بدايات القوى وأصلها. قد يقال إن العالم اتخذ مثلاً له انتصار القوى الارتكاسية، ويريد أن يوثق بها الفكر. إنه يتذرع باحترامه للواقعة وحبه للحقيقي. لكن الواقعة تفسير: أي نوع من التفسير؟ ويمبر الحقيقي عن إرادة: من يريد الحقيقي؟ وماذا يريد ذلك الذي يقول: أبحث عن الحقيقي؟ لم يحصل يوماً أن رئي العلم يندفع إلى هذا البعد، بمعنى ما، في اكتشاف الطبيعة والانسان، لكن لم يحصل أيضاً أن رئي يندفع الى هذا البعد في الخضوع للمثل الأعلى والنظام القائمين. لا تَنقُصُ الشفقة العلماء، حتى الديمقراطيين والاشتراكيين منهم؛ إلا أنهم اخترعوا لاهوتاً لم يعد يتبع القلب⁽²⁾. «أنظروا في تطور شعب ما إلى المهود

(1) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 2.

(2) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 23-25. - حول علم نفس العالم، ما وراء الخير والشر، 206-207.

التي ينتقل فيها العالم الى الواجهة، إنها عهود التعب، والانحطاط، والأفول⁽³⁾.

يُتَّزَّر بصورة فاقعة، في كل علوم الانسان، تجاهلُ الفعل، وكل ما هو فاعل: فعلى سبيل المثال، يجري الحكم على الفعل بمنفعته. لا نترسّع بالقول إن النفعية مذهب جرى تخطيه اليوم. وأولاً، إذا كان جرى تخطيه، فيفضل نيتشه جزئياً. ثم يحصل أن مذهباً ما لا يترك نفسه يُتَخَطَى إلا شريطة نشر مبادئه، وجعلها مسلماتٍ مَحْفِيَّةٍ بشكل أفضل في المذاهب التي تتجاوزها. ويسأل نيتشه: إلى ماذا يحيل مفهوم المنفعة؟ أي: مَنْ ينفَعُ فعلٌ ما أو يضر؟ مَنْ ينظر، من ذلك، إلى الفعل من زاوية منفعة أو ضرره، من زاوية علله ونتائجه؟ ليس ذلك الذي يفعل: إن هذا لا «ينظر إلى» الفعل. بل الشخص الثالث، مريضاً أو متفجعاً. إنه هو الذي ينظر الى الفعل الذي لا يبادر إليه، بالضبط لأنه لا يبادر إليه، كشيء يجب تقويمه من وجهة نظر المنفعة التي يستخلصها منه أو يمكنه أن يستخلصها منه: يقدَّر أنه يملك حقاً طبيعياً في الفعل، هو الذي لا يفعل، وأنه يستحق أن يستحصل منه على منفعة أو ربح⁽⁴⁾. فلنَحْدُسْ بمصدر «المنفعة»: إنها مصدر كل المفاهيم السلبية عموماً، الاضطغان، لا شيء غير متطلبات الاضطغان - إننا نستخدم المنفعة هنا كمثل. لكن ما يبدو في كل حال أنه ينتمي إلى العلم، وإلى الفلسفة أيضاً، إنما هو الميل إلى استبدال العلاقات الفعلية للقوى بعلاقة مجردة يُفترض فيها التعبير عنها جميعاً، كـ «قياس». وفي هذا الصدد، ليس فكر هيغل الموضوعي أصلياً من المنفعة التي لا تقل «موضوعية». والحال أنه في هذه العلاقة المجردة، أياً تكن، نضطر دائماً إلى استبدال النشاطات الفعلية (الإبداع، الكلام، الحب، الخ...) بوجهة نظر شخص ثالث يصد هذه النشاطات؛ يجري الخلط بين جوهر النشاط وريح شخص ثالث، الذي يُزَعَم أنه عليه الاستفادة منه أو انه يحق له الحصول على نتائجه (الله، الروح الموضوعية، الانسانية، الثقافة، أو حتى البروليتاريا....).

وهاكُم مثلاً آخر، هو مثال الألسنية: جرت العادة على الحكم على اللغة من وجهة نظر من يسمع. إن نيتشه يحلم بفقه لغةٍ آخر، بفقه لغةٍ فاعل. ليس

(3) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 25.

(4) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 2 و10؛ ما وراء الخير والشر، 260.

سر الكلمة من جهة ذلك الذي يسمع أكثر مما يكون سر الإرادة من جهة ذلك الذي يطيع، أو سر القوة من جهة ذلك الذي يرد الفعل. ليس لفقه لغة نيتشه الفاعل غير مبدأ واحد: لا تعني كلمة شيئاً ما إلا بمقدار ما يريد من يقولها شيئاً ما فيما يقولها. وليس له غير قاعدة واحدة: معاملة الكلام كششاط فعلي، وضغ النفس في وجهة نظر ذلك الذي يتكلم. «إن حق السيد هذا الذي تُعطى أسماء بموجبه يمضي بعيداً إلى حد أنه يمكن اعتبار أصل اللغة بالذات كفعل سلطانٍ ينبثق ممن يسيطرون. لقد قالوا: هذا هو كذا وكيت، ربطوا بموضوع ما وواقعة ما لفظاً ما وتملكوها إذا صبح التعبير بفعل ذلك»⁽⁵⁾. إن الألسنية الفاعلة تسعى لاكتشاف ذلك الذي يتكلم ويسقي. من يستخدم هذه الكلمة، على من يطبقها أولاً، على شخص آخر يسمع، على شيء آخر، وماذا ينوي من وراء ذلك؟ ماذا يريد وهو يقول تلك الكلمة؟ إن تغيير معنى كلمة يعني أن شخصاً آخر (قوة أخرى وإرادة أخرى) يستولي عليها، يطبقها على شيء آخر لأنه يريد شيئاً ما مختلفاً. إن كل تصور نيتشه لعلم اشتقاق الكلمات ولفقه اللغة الذي غالباً ما أسيء فهمه، يتبع هذا المبدأ وهذه القاعدة.. سوف يعطي نيتشه تطبيقاً باهراً لذلك في أصل الأخلاق، حيث يتساءل حول اشتقاق كلمة «خير»، ومعنى هذه الكلمة، وتغيير هذا المعنى: «كيف كان خُلِقَ كلمة «خير» في البدء السادة الذين كانوا يطبقونها على أنفسهم، ثم أمسك بها العبيد الذين انتزعوها من فم الأسياد، الذين كانوا يقولون عنهم على العكس «إنهم خبيثاء»⁽⁶⁾.

ماذا يكون علمُ فاعل حقاً، دخلته مفاهيم فاعلة، كلفقه اللغة الجديد هذا؟ فقط علمُ فاعلٍ يستطيع اكتشاف القوى الفاعلة، لكن كذلك التعرف إلى القوى الارتكاسية بماهيتها، أي كقوى. فقط علمُ فاعلٍ يستطيع تفسير النشاطات الفعلية، لكن كذلك العلاقات الفعلية بين القوى. إنه يقدم نفسه إذاً بأشكال ثلاثة. مبحث أعراض، سيمتوماتولوجيا، لأنه يفسر الظواهر، متعاملاً معها كأعراض يجب البحث عن معناها في قوى تتولى إنتاجها. وعلمٌ لِمَذاج، تسيولوجيا، لأنه يفسر القوى بحد ذاتها من زاوية نوعيتها، الفاعلة أو الارتكاسية.

(5) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 2.

(6) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 4، 5، 10، 11.

وعلم يسائية، جينالوجيا، لأنه يقوم أصل القوى من زاوية نيلها أو خساستها، ولأنه يجد قرابة أسلافها في إرادة القوة ونوعية تلك الإرادة. إن للعلوم المختلفة، حتى علوم الطبيعة، وحدتها في هكذا تصور. أكثر من ذلك، للفلسفة والعلم وحدتهما⁽⁷⁾. حين يكف العلم عن استخدام مفاهيم سلبية يكف عن أن يكون وضعية positivisme، لكن الفلسفة تكف عن أن تكون طوبى، حلم يقطر حول النشاط الذي يعوّض من هذه الوضعية. إن الفيلسوف بوصفه فيلسوفاً هو باحث أعراض، وعالم نماذج وعالم يسائية. يجري التعرف إلى الثالوث النيتشوي، الخاص بـ «فيلسوف المستقبل»: الفيلسوف الطبيب (الطبيب هو الذي يفسر الأعراض)، والفيلسوف الفنان (الفنان هو الذي يشكل النماذج)، والفيلسوف المشتري (المشتري هو الذي يحدد المرتبة، الأصل)⁽⁸⁾.

2 - صيغة السؤال لدى نيتشه

تصوغ الميتافيزياء سؤال الجواهر بالشكل التالي: ما هو...؟ ربما اعتدنا اعتبار أن هذا السؤال بديهي؛ في الواقع، ندين بذلك لسقراط وأفلاطون. يجب العودة إلى أفلاطون لرؤية إلى أي حد يفترض السؤال «ما هو...؟» طريقة خاصة في التفكير. يسأل أفلاطون: ما هو الجميل، ما هو العادل، الخ...؟ يهتم بأن يعارض هذا الشكل من السؤال بكل شكل آخر. يضع سقراط إما بمواجهة شبان في ميعة العمر، أو شيوخ عنيدتين، أو السفسطائيين المشهورين. والحال أن كل هؤلاء يدون كما لو كانوا يشتركون في الإجابة عن السؤال، عبر الاستشهاد بما هو عادل، بما هو جميل: عنراء، شابة، فرس، قنر... ينتصر سقراط، ذلك أنه لا يجاب عن السؤال: «ما هو الجميل؟» عن طريق إيراد ما هو جميل. من هنا التمييز العزيز على قلب أفلاطون بين الأشياء الجميلة، التي ليست جميلة إلا على سبيل المثال، غرضياً ووفقاً للمصيرورة؛ والجميل الذي ليس أكثر من جميل، جميل بالضرورة، ما يكون الجميل وفقاً للوجود والجوهر. لذا تتوقف المعارضة، لدى أفلاطون، بين الجوهر والظاهر، الوجود والمصيرورة، تتوقف أولاً على طريقة السؤال، على شكل من السؤال. بيد أنه يمكن السؤال إذا كان

(7) أصل الأخلاق، المبحث الأول، الهامش النهائي.

(8) أنظر ولادة الفلسفة، إرادة القوة، القسم الرابع

انتصار سقراط، مرة أخرى، مستحقاً. ذلك أنه لا يبدو أن هذه الطريقة السقراطية مثمرة: إنها تسيطر بالضبط على الحوارات المسماة شكاًكة، حيث العدمية مألوفة. لا شك أنها حماقة أن تذكر ما هو جميل حين يسألونك: ما هو الجميل؟ لكنه أقل تأكيداً ألا يكون السؤال: ما هو الجميل؟ حماقةً بحد ذاته. ليس مؤكداً أنه شرعي ومطروح بشكل جيد، حتى، وبوجه خاص، تبعاً لجوهر ينبغي اكتشافه. يومض برق أحياناً في الحوارات، لكنه سرعان ما ينطفئ، يدل لحظة على ما كانت فكرة السفسطائيين. إن المزج بين السفسطائيين وشيوخ وصبيّة هو طريقة خلط. والسفسطائي هيباس لم يكن ولداً يكتفي بالإجابة «نن» حين يُسأل «ما». كان يعتقد أن السؤال «نن؟» هو الأفضل بوصفه سؤالاً، الأقدر على تحديد الجوهر. لأنه لم يكن يحيل، كما كان يعتقد سقراط، إلى أمثلة خفية، بل إلى استمرارية الموضوعات الملموسة المأخوذة في صيرورتها، إلى الصيرورة - جميلة لكل الموضوعات الممكن إيرادها، أو الموردة كأمثلة. إن السؤال عمن يكون جميلاً، عمن يكون عادلاً، لا عما هو الجميل، عما هو العادل، كان إذاً ثمة طريقة معدّة، تستتبع تصوراً للجوهر الأصلي وفناً سفسطائياً كاملاً يتعارض مع الديالكتيك. فنأ تجريبياً وتعددياً.

«ماذا إذا؟ هتفتُ بفضول. - (لكن ربما يكون عليك أن تسأل: من إذا؟ هكذا تكلم ديونيزيوس، ثم سكت بالطريقة الخاصة به، أي كغايو⁽⁹⁾. إن السؤال: «نن؟» يعني وفقاً لنيشيه ما يلي: إذا نظرنا إلى شيء ما، ما هي القوى التي تستولي عليه، ما هي الإرادة التي تمتلكه؟ التي تعبر عن نفسها فيه، تتجلى فيه، لا بل تختفي فيه؟ لا يجري الوصول بنا إلى الجوهر إلا عبر السؤال: «نن؟ لأن الجوهر هو فقط معنى الشيء وقيّمته؛ تحدد الجوهر القوى ذات القرابة مع الشيء، والإرادة ذات القرابة مع هذه القوى. أكثر من ذلك: حين نطرح السؤال: «ما هو؟»، لا نسقط فقط في أسوأ نوع من الميتافيزياء، في الواقع لا نفعل غير طرح السؤال: «نن؟»، لكن بصورة خرقاء، وعمياء، ولا واعية، ومرتبكة. السؤال: ما هو هذا؟ هو طريقة في طرح معنى مرثي من وجهة نظر أخرى. إن الجوهر، الوجود هو حقيقة بصرية ويفترض تعدداً. وفي العمق، إنه السؤال

(9) المسافر وظلّة، مشروع مقدمة، 10 (ترجمة ألبير، القسم الثاني، ص 226).

الدائم: ما هو هذا بالنسبة لي؟ (بالنسبة إلينا، إلى كل ما يحيا، الخ) (10). حين نسأل ما هو الجميل، نسأل من أي وجهة نظر تظهر الأشياء كجميلة: وما لا يظهر لنا جميلاً، من أي وجهة نظر أخرى قد نصير جميلاً؟ وبالنسبة للشيء الفلاني، ما هي الأشياء التي تجعله أو قد تجعله جميلاً عبر تملكه، ما هي القوى الأخرى التي تخضع لهذه القوى أو، على العكس، تقاومها؟ إن الفن التعددي لا ينفى الجوهر: يجعله يتبع في كل حالة تجانس ظاهرات وقوى، تناسق قوة وإرادة. يُكتشف جوهر شيء ما في القوة التي تمتلكه وتعبر عن نفسها فيه، مثلاً في القوى ذات القرابة مع هذه القوة، مُفسدة أو مدمرة في القوى التي تعارضها ويمكن أن تغلب عليها: الجوهر هو دائماً المعنى والقيمة. وهكذا إن السؤال: مَنْ؟ يدوّي بالنسبة لكل الأشياء وعلى كل الأشياء: أي قوى، أي إرادة؟ إنه السؤال المأساوي. في أعماق أعماقه، يتجه بكامله نحو ديونيزوس، لأن ديونيزوس هو الإله الذي يختفي ويتجلى، ديونيزوس إرادة، ديونيزوس هو ذلك الذي... إن السؤال: مَنْ؟ يجد درجته العليا في ديونيزوس أو في إرادة القوة؛ ديونيزوس، إرادة القوة، هو ما يحققه في كل مرة ينطرح. لن ينطرح السؤال: «مَنْ يريد؟»، «مَنْ يفسر؟»، «مَنْ يَقُوم؟» لأن إرادة القوة هي في كل مكان ودائماً ما (11). ديونيزوس هو اله التحولات، واجد المتعدد، الواحد الذي يثبت المتعدد ويتثبت بالمتعدد. «مَنْ إذا؟»، هو دائماً هو. لذا يشكك ديونيزوس غارياً: الوقت الكافي ليختبئ، ليأخذ شكلاً آخر ويغيّر قواه. إن القصيدة الرائعة، شكوى أريان، في أعمال نيتشه، تعبر عن هذه العلاقة الأساسية بين طريقة في السؤال والشخص الإلهي الحاضر وراء كل الأسئلة - بين السؤال التعددي والإثبات الديونيزي أو المأساوي (12).

3 - طريقة نيتشه

تَشْتَقُّ طريقة من هذا الشكل من السؤال. ولما كان مفهوم، وشعور، وإيماناً أموراً معطاة، فسوف نتعامل معها كأعراض إرادة تريد شيئاً ما. ماذا يريد

(10) إرادة القوة، القسم الأول، 204.

(11) إرادة القوة، القسم الأول، 204.

(12) مدائح ديونيزوس، «شكوى أريان».

ذلك الذي يقول هذا، والذي يفكر بذلك أو يشعر به؟ يتعلق الأمر بتبيان أنه قد لا يسمعه قوله أو التفكير به، أو الشعور به، لو لم تكن له إرادة كهذه، قوى كذلك، طريقة الوجود تلك. ماذا يريد ذلك الذي يتكلم، أو الذي يحب أو الذي يبدع؟ وعلى العكس، ماذا يريد ذلك الذي يطمح إلى ربح فعل لا يفعله، ذلك الذي يدعو إلى «التجرد»؟ وحتى الإنسان الزاهد؟ والنفعيون مع مفهومهم عن المنفعة؟ وشوبنهاور حين يكون المفهوم الغريب لنفسي للإرادة؟ هل تكون تلك هي الحقيقة؟ لكن ماذا يريد أخيراً الباحثون عن الحقيقة، أولئك الذين يقولون: أبحث عن الحقيقة؟⁽¹³⁾ - ليست الإرادة فعلاً كباقي الأفعال. إن الإرادة هي الاحاح النسائي والنقدي في أن معاً لكل أفعالنا ومشاعرنا وأفكارنا. والطريقة تقوم على ما يلي: ربط مفهوم ما بإرادة القوة، لجعله عرض لإرادة لا يمكن حتى تمؤزّه من دونها (ولا الشعور المشعور به، ولا الفعل المبائر إليه). إن هكذا طريقة تتناسب مع السؤال المأساوي. إنها بحد ذاتها الطريقة المأساوية. أو لمزيد من الدقة، إذا جردنا كلمة «مأساة» من كل التفخيم الديالكتيكي والمسيحي الذي يفسد معناها، تكون طريقة مَشْرَحِيَّة. تسأل أريان ديونيزوس: «ماذا تريد؟». ما تريده إرادة، هاكُم المضمون الكامن للشيء المقابل.

لا يجب أن نستخدم بتعبير: ما تريده الإرادة. ما تريده إرادة ليس موضوعاً، ومقصداً، وغاية. إن الغايات والمواضيع، وحتى الحوافز هي أيضاً أعراض. ما تريده إرادة، وفقاً لنوعيتها، إنما هو إثبات اختلافها أو نفي ما يختلف. لا نريد أبداً غير صفات: الثقيل، الخفيف.. ما تريده إرادة، إنما هو دائماً صفتها الخاصة وصفة القوى المقابلة. كما يقول نيتشه بصدد الروح النبيلة، والاثباتية والخفيفة: «لا أدري أي يقين أساسي من ذاتها، شيء يستحيل البحث عنه، والعثور عليه وربما حتى فقدانه»⁽¹⁴⁾. إذا حين نسال: «ماذا يريد ذلك الذي يتصور هذا؟»، لا نبتعد عن السؤال الاساسي: «من؟»، نعطينه فقط قاعدة ونمواً منهجيين. نطلب، في الواقع، الجواب عن السؤال، لا بواسطة أمثلة،

(13) هذه هي الطريقة الثابتة لدى نيتشه، في كل كتبه. نجلها مقدمة بصورة منظمة بشكل خاص في أصل الأخلاق.

(14) ما وراء الخير والشر، 287.

بل بتحديد نموذج. والحال أن نموذجاً يتكون بالضبط من صفة إرادة القوة، وتلوين هذه الصفة والعلاقة بين قوى مقابلة: كل الباقي غرض. إن ما تريده إرادة ليس موضوعاً، بل هو نموذج، نموذج ذلك الذي يتكلم، ذلك الذي يفكر، الذي يفعل، الذي لا يفعل، الذي يرد الفعل، الخ. لا يُحدّد نموذج إلا بتحديد ما تريده الإرادة في نُسخ هذا النموذج. ماذا يريد ذلك الذي يبحث عن الحقيقة؟ هذه هي الطريقة الوحيدة لمعرفة مَنْ يبحث عن الحقيقة. إن طريقة المسرحة تقدم نفسها هكذا كالطريقة الوحيدة المناسبة لمشروع نيتشه ولشكل الأسئلة التي يطرحها: طريقة تفاضلية، ونموذجية ونسابية.

صحيح أن على هذه الطريقة أن تتجاوز اعتراضاً ثانياً: طابعها الإنساني. لكن يكفي أن ننظر إلى ما هو نموذج الإنسان بالذات. إذا كان صحيحاً أن انتصار القوى الارتكاسية تكويني للإنسان، يجري توجيه كل طريقة المسرحة نحو اكتشاف نماذج أخرى تعبر عن موازين قوى أخرى، نحو اكتشاف صفة أخرى لإرادة القوة قادرة على تحويل تلاوينها الإنسانية جلدًا. يقول نيتشه: اللإنساني والإنساني الاسمي. إن شيئاً ما، حيواناً ما، إلهاً ما، ليسوا أقل قابلية للمسرحة من إنسان أو تحديدات إنسانية. هم أيضاً تحولات ديونيزوس؛ أعراض إرادة تريد شيئاً ما. هم أيضاً يعبرون عن نموذج، نموذج قوى يجهله الإنسان. من كل جهة، تتجاوز طريقة المسرحة الإنسان. ما عساها تكون إرادة للأرض، إرادة قادرة على إثبات الأرض؟ ماذا تريد، هذه الإرادة التي تبقى فيها الأرض بالذات لقوياً؟ ما هي صفتها، التي تصبح أيضاً صفة الأرض؟ يجب نيتشه: «الخفيفة...» (15).

4 - ضد سابقه

ماذا تعني «إرادة القوة»؟ بوجه خاص، لا تعني أن الإرادة تريد القوة، أنها ترغب في القوة أو تبحث عنها كغاية، كما لا تعني أن القوة هي الدافع إليها.

(15) زرادشت، الاستهلال، 3: «الإنسان الاسمي هو معنى الأرض. فلتقل لإرادتك: ليكن الإنسان الاسمي معنى الأرض». - 111، «الروح الثقيل»: «ذلك الذي سيعلم الناس الطيران يوماً سوف يكون غير كل الحدود؛ بالنسبة إليه، سوف تظهر الحدود بحد ذاتها في الجحيم، وسوف يعتقد الأرض من جديد، يسميها الخفيفة...».

ليس ثمة عبثية في عبارة «الرغبة في القوة» أقل مما في عبارة «إرادة الحياة»: «من المؤكد أنه لم يلتق الحقيقة ذلك الذي كان يتكلم على إرادة الحياة، فهذه الإرادة غير موجودة. لأن ما ليس موجوداً لا يستطيع الإرادة، وكيف يمكن ما يكون في الحياة أن يرغب أيضاً في الحياة؟» «الرغبة في السيطرة، لكن من يريد تسمية تلك رغبة⁽¹⁶⁾؟» لذا يقدّر نيتشه، بالرغم من المظاهر، أن إرادة القوة مفهوم جديد تماماً خلقه هو نفسه وأدخله إلى الفلسفة. يقول، بالتواضع الضروري: «إن تصوّر علم النفس كما أتصوره أنا، تحت أنواع عِلْم تشكّل (مورفولوجيا) وعلم نِسابة لإرادة القوة، إنما هو فكرة لم تراود أحداً، إن كان الأمر أنه من الممكن، بعد كلي ما كُتِب، أن يحزر المرء أيضاً ما جرى كتمان⁽¹⁷⁾». مع ذلك، لا يُنْقَضُ كُتَابُ تَكَلُّمُوا، قبل نيتشه، على إرادة قوة أو شيء من هذا القبيل، ولا ينقص، بعد نيتشه، كُتَابُ أعادوا الكلام عليها. لكن هؤلاء ليسوا تلامذة نيتشه، مثلما ليس أولئك معلميه. لقد تكلموا عليها دائماً بالمعنى الذي يدينه نيتشه صراحة: كما لو كانت القوة هدف الإرادة الأخرى، وحافظها الأساسي أيضاً. كما لو كانت القوة ما تريده الإرادة. والحال أن هذا التصور يستتبع على الأقل ثلاثة معانٍ معكوسة، تفسد فلسفة الإرادة بمجملها:

1 - يجري تفسير القوة عندئذٍ على أنها موضوع تمثّل **représentation**. ففي العبارة: تريد الإرادة القوة أو ترغب في السيطرة، تكون علاقة التمثّل والقوة حميمةً حتى إلى حد أن كل قوة تكون ممثلة ويكون كل تمثّل تمثلاً للقوة. إن هدف الإرادة هو أيضاً موضوع التمثّل، وبالعكس. فلدى هوبس، يريد الإنسان في حالة الطبيعة أن يرى تفوقه وقد تمثله الآخرون واعترفوا به. ولدى هيجل، يريد الوعي أن يعترف به آخر ويتمثله كوعي للذات؛ ولدى أدلر أيضاً، يتعلق الأمر بتمثّل تفوق، يعوض من وجود دونية عضوية، عند الاقتضاء. في كل هذه الحالات، تكون القوة دائماً موضوع تمثّل، اعتراف **recognition**، يفترض ماديّاً مقارنة للوغيّات. من الضروري إذاً أن يتناسب حافظٌ ما مع إرادة القوة، التي تلعب أيضاً دور محرك للمقارنة: الغرور، الكبرياء، حب الذات، التباهي، أو حتى شعور

(16) زرادشت، القسم الثاني، «الاتصاف على الذات»، القسم الثالث، «الشرور الثلاثة».

(17) ما وراء الخير والشر، 23.

بالدونية. يسأل نيته: متى يتصور إرادة القوة كإرادة الاستحصال على الاعتراف؟ من يتصور القوة بحد ذاتها كموضوع اعتراف؟ من يريد بشكل أساسي تمثيل ذاته كمتفوق، لا بل تمثيل دونيته كمتفوق؟ إن المريض هو الذي يريد «تمثيل التفوق بصورة من الصور»⁽¹⁸⁾. «إن العبد هو الذي يسعى لإقناعنا بأن نكون عنه رأياً جيداً؛ والعبد هو أيضاً من يركع في ما بعد أمام هذه الآراء، كما لو لم يكن هو الذي سبق أن انتجها. وأنا أكرر أن الفرور هو ردة وراثية⁽¹⁹⁾». ما يقدم لنا على أنه القوة بحد ذاتها هو تمثيل العبد للقوة. ما يقدم لنا على أنه السيد إنما هو الفكرة التي يكونها العبد عنه، هو الفكرة التي يكونها العبد عن نفسه حين يتخيل نفسه مكان السيد، هو العبد كما هو حين ينتصر بالفعل. «هذه الحاجة لبلوغ الأرستقراطية تختلف اختلافاً عميقاً عن تطلعات النفس الأرستقراطية، إنها عرض غيابها الأشد فصاحة والأكثر خطورة»⁽²⁰⁾. لماذا قبل الفلاسفة بهذه الصورة الزائفة عن السيد، التي لا تشبه غير العبد المنتصر؟ كل شيء جاهر لإظهار براعة في الشعوذة دياكتيكية بامتياز: بعد وضع العبد في السيد، يلاحظ المرء أن حقيقة السيد موجودة في العبد. في الواقع، لقد جرى كل شيء بين عبيد، أكانوا منتصرين أو كانوا مهزومين. إن هوس التمثيل، وأن يُمثَّل (المرء)، ويجعل نفسه يُمثَّل؛ أن يكون له ممثلون، وممثلون: ذلك هو الهوس الذي يشترك فيه كل العبيد، العلاقة الوحيدة التي يتصورونها في ما بينهم، العلاقة التي يفرضونها معهم، انتصارهم. إن فكرة التمثيل تسمم الفلسفة، إنها مباشرة ناتج العبد وعلاقة العبيد، وتشكل أسوأ تفسير للمقدرة، وأردأه وأحقره⁽²¹⁾؛

(18) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 14.

(19) ما وراء الخير والشر، 261. - حول «التطلع إلى التمايز»، أنظر الفجر، 113: «من تطلع إلى التمايز يراقب باستمرار قريبه ويريد أن يعرف مشاعر هذا الأخير؛ 'كن المودة والعفوية، اللتين يحتاج إليهما هذا الميل لإرضاء ذاته، أبعد ما تكونان عن استلزام البراءة، أو الرحمة أو العطف. يريد (الشخص المعني) على العكس أن يحزر بأي طريقة يتألم القريب داخلياً أو خارجياً لدى رؤيائه، كيف يفقد قدرته على نفسه ويخضع للتأثير الذي تُحدثه بدنا عليه أو هيئته».

(20) ما وراء الخير والشر، 287.

(21) إرادة القوة، القسم الثالث، 254.

2 - على ماذا يقوم هذا الخطأ الأول الخاص بفلسفة الإرادة؟ حين نجعل من المقدرة موضوعاً للتمثل، نجعلها تتبع قسراً العامل الذي يكون شيء ما ممثلاً وفقاً له أو غير ممثّل، معترفاً به أو غير معترف به. والحال أن قيماً باتت متداولة، قيماً مسلماً بها، تعطي هكذا وحدها مقاييس للاعتراف. إن إرادة القوة، المفهومة كإرادة الاستحصيال على الاعتراف، تكون بالضرورة إرادة استناد قيم متداولة في مجتمع معين (مال، جاه، سلطة، شهرة)⁽²²⁾. لكن ثمة أيضاً، من يتصور القوة على أنها اكتساب قيم يمكن إسنادها؟ لم يكن الإنسان من عامة الشعب في يوم من الأيام قيمة غير تلك التي كانت تُسند إليه، لما لم يكن معتاداً إطلاقاً على أن يحدد هو ذاته القيم، لم ينسب لنفسه قيمة غير تلك التي كان يُعترف له بها، أو حتى التي كان يجعل الغير يعترفون له بها⁽²³⁾. لقد كان روسو يأخذ على هوبس أنه رسم للإنسان في حالة الطبيعة صورةً نفترض المجتمع. وروح مختلفة تماماً، نجد لدى نيتشه مأخذاً مشابهاً: إن كل تصور لإرادة القوة، من هوبس إلى هيغل، يفترض مسبقاً وجود قيم سائدة تسعى الإرادات فقط لاستنساخها. هاكُم ما يبدو ذا دلالة في فلسفة الإرادة هذه: الامتالية، التجاهل المطلق لإرادة القوة كخلق لقيم جديدة؛

3 - ينبغي أن نسأل أيضاً: كيف تُسند قيم سائدة؟ إن ذلك يتم دائماً بنتيجة معركة، أو صراع، أي يمكن شكل هذا الصراع، سرياً أو مكشوفاً، مستقيماً أو مرئياً. فمن هوبس إلى هيغل، يجري خرق إرادة القوة في معركة، وذلك بالضبط لأن المعركة تحدد أولئك الذين سيحصلون على مكسب القيم السائدة. إن من خصائص القيم السائدة أن يجري إشراكها في صراع، لكن من خصائص الصراع أن يجري ربطه دائماً بقيم سائدة: الصراع لأجل القوة، أو

(22) إرادة القوة، القسم الرابع، 522: «إلى أي حد تصل لدى ديماغوجي استحالة أن يتمثل بوضوح ما هي طبيعة عليا. كما لو كان الملمح الأساسي والقيمة الحقيقية للناس المتفوقين يقومان على قدرتهم على إثارة الجماهير، أي باختصار على الأثر الذي ينتجون. لكن الطبيعة المتفوقة للرجل العظيم تكمن في كونه مختلفاً عن الآخرين، غير ممكن بلوغه، من مرتبة أخرى». (الأثر الذي يحدثونه = التمثيل الديماغوجي له = قيمة سائدة مسندة إليهم).

(23) ما وراء الخير والشر، 261.

الصراع لأجل الحصول على الاعتراف، أو الصراع من أجل الحياة، تبقى الرسيمة هي ذاتها دائماً. والحال أنه لا يمكن التشديد كثيراً على النقطة التالية: كم إن مفاهيم الصراع، أو الحرب، أو الخصومة أو حتى المقارنة غريبة عن نيتشه وعن تصوره لإرادة القوة. ولا يعني ذلك أنه ينفي وجود الصراع؛ لكن هذا الأخير لا يبدو له إطلاقاً خالفاً لقيم. على الأقل، إن القيم الوحيدة التي يخلقها هي قيم العبد الذي ينتصر: ليس الصراع هو مبدأ الترتاب أو محرکه، بل الوسيلة التي يقلب العبد الترتاب بواسطتها. ليس الصراع أبداً هو التعبير الفاعل عن القوى، ولا تجلي لإرادة قوة ثابتة؛ مثلما لا تعبر نتيجته عن انتصار السيد أو القوي. على العكس، إن الصراع هو الوسيلة التي يتغلب بها الضعفاء على الأقوياء، لأنهم العدد الأكبر. لذا يعارض نيتشه داروين: لقد خلط داروين بين الصراع والانتقاء ولم ير أن الصراع أدى إلى النتيجة المعاكسة لما كان يعتقد أنه سيقرب عليه، وأنه ينتقي، لكنه لا ينتقي إلا الضعفاء، ويضمن انتصارهم⁽²⁴⁾. يقول نيتشه عن نفسه إنه مهذب إلى حد عدم الصراع⁽²⁵⁾. ويقول أيضاً بصدد إرادة القوة: «بغض النظر عن الصراع»⁽²⁶⁾.

5 - ضد التشاؤم وضد شوبنهاور

هذه المعاني المعكوسة الثلاثة تصير لا شيئاً إذا لم تُدخِل إلى فلسفة الإرادة «نبرة»، أو نغمة عاطفية تدعو للأسف إلى أبعد الحدود. يجري دائماً اكتشاف جوهر الإرادة بحزن وضنى. إن كل أولئك الذين يكتشفون جوهر الإرادة في إرادة قوة أو شيء من هذا القبيل، لا ينفكون يتأوهون بسبب ذلك الاكتشاف، كما لو كان عليهم أن يستخلصوا منه القرار الغريب بالهرب منه أو تجنب تأثيره. يحدث كل شيء كما لو كان جوهر الإرادة يضعنا في وضع لا يمكن العيش فيه، ولا يطاق، وخادع. ويمكن شرح ذلك بسهولة: إذ يجعل الفلاسفة من الإرادة إرادة قوة بمعنى «الرغبة في السيطرة» يلمحون اللانهاية في

(24) إرادة القوة، القسم الأول، 395؛ غسق الآلهة الزائفين.

(25) *Ecc Homo*: «طيلة حياتي لا يوجد ملمح واحد للصراع، فأنا عكس طبيعة بطولية؛ إن إرادة شيء ما، التطلع إلى شيء ما، النظر إلى هدف، إلى رغبة، كل ذلك لا أعرفه بالتجربة».

(26) إرادة القوة، القسم الثاني، 72.

هذه الرغبة؛ إذ يجعلون من القوة *puissance* موضوع تمثيل، يلمحون الطابع الوهمي لهكذا تمثيل؛ إذ يخرطون إرادة القوة في معركة، يلاحظون التناقض في الإرادة بالذات. يعلن هويس أن إرادة القوة كما لو كانت في حلم لا يخرجها منه غير الخوف من الموت. يشدد هيجل على الوهمي في وضع السيد، لأن السيد يتبع العبد لأجل الاعتراف به. الكل يضعون التناقض في الإرادة، والإرادة في التناقض أيضاً. ليست القوة الممثلة غير ظاهر؛ وجوهر الإرادة لا ينطرح في ما تريده من دون أن تضيع هي ذاتها في الظاهر. لذا يعد الفلاسفة بتقييد الإرادة، تقييد عقلائي أو عقدي يمكنه وحده أن يجعلها تحتل العيش معها، وأن يحل التناقض.

على كل هذه الوجوه، لا يؤسس شوبنهاور فلسفة إرادة جديدة؛ على العكس، تقوم عقريته على استخلاص النتائج القصوى من الفلسفة القديمة، على دفع القديمة إلى أقصى نتائجها. لا يكفي شوبنهاور بجوهر الإرادة، إنه يجعل من الإرادة جوهر الأشياء، «العالم مرئياً من الداخل». لقد صارت الإرادة الجوهر عموماً وفي ذاته. لكنّ مذاك، صار ما تريده (توضيحه *son objectivation*) التمثيل، الظاهر بوجه عام. يصبح تناقضها التناقض الأصلي: كجوهر، تريد الظاهر الذي تنعكس فيه. «إن المصير الذي ينتظر الإرادة في العالم الذي تنعكس فيه» هو بالضبط مكابدة هذا التناقض. هذه هي صيغة إرادة - العيش: العالم كإرادة وكممثل. نتعرف هنا إلى نمو مخالطة بدأت مع كانط. إذ يجري اعتبار الإرادة جوهر الأشياء أو العالم مرئياً من الداخل، يجري رفض تمييز عالمين من حيث المبدأ: إن العالم ذاته هو المحسوس وما فوق - المحسوس. لكن في حين يجري نفي هذا التمييز للعالم، يجري استبداله فقط بتمييز الداخل والخارج، اللذين يُنظر إليهما كما إلى الجوهر والظاهر، أي كما كان ينظر إلى العالمين بالذات. إذ جعل شوبنهاور من الإرادة جوهر العالم، يستمر في فهم العالم كوهم، كظاهر، كتمثل⁽²⁷⁾. - لن يكفي شوبنهاور إذاً تقييد الإرادة: ينبغي أن تُنفي الإرادة، أن تنفي نفسها بنفسها. إن خيار شوبنهاور هو التالي: «نحن كائنات بلهاء أو، لوضع الأمور في الوضع الأفضل، كائنات تلغي ذاتها

(27) ما وراء الخير والشر، 36؛ إرادة القوة، القسم الأول، 216؛ القسم الثالث، 325.

بنذاتها⁽²⁸⁾». ينبغنا شوبنهاور بأنه لا يكفي تقييد عقلاني أو عقدي للارادة، وأنه ينبغي المضي حتى الالغاء الصوفي. وهاكم ما جرى استبقاؤه من شوبنهاور، هاكم ما استبقاه منه فاغنز مثلاً: ليس نقده للميتافيزياء، ليس «إحساسه القاسي بالواقع»، ليس عدائه للمسيحية، ليس تحاليله العميقة للرداء البشرية، ليس الطريقة التي كان يبيّن بها أن الظاهرات هي أعراض إرادة، بل العكس تماماً، الطريقة التي جعل بها الإرادة أقل فأقل احتمالاً، أقل فأقل إمكانية عيش معها، في الوقت ذاته الذي سطاها فيه إرادة عيش...⁽²⁹⁾.

6 - مبادئ لأجل فلسفة الإرادة

يجب أن تحل فلسفة الإرادة، في رأي نيتشه، محل الميتافيزياء القديمة: إنها تدمرها وتتجاوزها. يُقَرَّر نيتشه أنه صنع أول فلسفة إرادة؛ فكل الفلسفات الأخرى كانت آخر كوارث الميتافيزياء. إن لفلسفة الإرادة، كما يتصورها، مبدأين يشكّلان الرسالة الفريحة: **فعل الإرادة = فعل الخلق، الإرادة = الفرح**، **تُخَدَّث إرادتي فجأة بوصفها محرّرة ورسول فرح**. **فُعلُ الإرادة يحرر**: هذا هو مذهب الإرادة والحرية الحقيقي، هكذا يعلمكم زرادشت؛ «الإرادة، هكذا يتستى المحرّر ورسول الفرح. هذا ما أعلمكم إياه يا أصدقائي. لكن كونوا أيضاً على علم بهذا: الإرادة هي ذاتها سجيئة أيضاً. فعل الإرادة **يحرر...**»⁽³⁰⁾. - فلتصبح الإرادة لا - إرادة، بيد أنكم تعرفون يا إخوتي مَثَلُ الجنون هذا! لقد مضيت بكم بعيداً عن هذه الأغنيات حين علّمتكم: أن الإرادة مبدعة؛ **لاخلُقُ قيم، هذا هو حق السيد الحقيقي**⁽³¹⁾. لماذا يقدم نيتشه هذين المبدأين، الخلق والفرح، كالشيء الأساسي في تعليم زرادشت، كطرفي مطرقة يجب أن تغرز وتقتلع؟ يمكن أن يظهر هذان المبدآن غامضين أو غير محددين، وهما يأخذان دلالة دقيقة إلى أبعد الحدود إذا فهمنا وجههما النقدي، أي الطريقة التي يتعارضان بها مع التصورات السابقة عن الإرادة. يقول نيتشه: لقد جرى تصور

(28) إرادة القوة، القسم الثالث، 40.

(29) العرفان البهيج، 99.

(30) زرادشت، القسم الثاني، «على الجزر السعيدة»؛ القسم الثاني، «الفداء».

(31) زرادشت، القسم الثاني، «الفداء»؛ ما وراء الخير والشر، 261.

إرادة القوة كما لو كانت الإرادة تريد القوة، كما لو كانت القوة ما تريده الإرادة؛ مذاك، كانوا يجعلون من القوة شيئاً ما متمثلاً؛ مذاك، كانوا يجعلون من القوة فكرة عبد وعاجز؛ مذاك، كانوا يحكمون على القوة تبعاً لإسناد قيم سائدة جاهزة سلفاً؛ مذاك، لم يكونوا يتصورون إرادة القوة بالاستقلال عن معركة كان رهانها بالذات هذه القيم السائدة؛ مذاك، كانوا يماثلون إرادة القوة مع التناقض، ومع ألم التناقض. وبمواجهة هذا التقييد للإرادة، يعلن نيتشه أن فعل الإرادة يحزّر؛ وضد ألم الإرادة، يعلن نيتشه أن الإرادة فَرِحَة. وضد صورة إرادة تحلم باستناد قيم سائدة، يعلن نيتشه أن فعل الإرادة هو خلق القيم الجديدة.

لا تعني إرادة القوة أن الإرادة تريد القوة. إرادة القوة لا تستتبع أي تجسيم (انثروبومورفية) إنّ من حيث أصلها، وإنّ من حيث دلالتها، وإنّ من حيث جوهرها. يجب تفسير إرادة القوة بشكل آخر: القوة هي ما يريد في الإرادة. القوة *puissance* هي في الإرادة العنصر التعاقبي المنطقي^(٥) والتفاضلي. لذا تكون إرادة القوة خلاقة من حيث الجوهر. لذا أيضاً لا تقاس القوة أبداً بالتمثل، فهي لا تمثل أبداً، وحتى لا تفسر أو تقوّم، إنها «ما يفسّر»، «ما يقوّم»، «ما يريد». لكن ماذا تريد؟ تريد بالضبط ما يشتق من العنصر التعاقبي المنطقي. إن العنصر التعاقبي المنطقي (المقدرة *puissance*) يحدد علاقة القوة *force* بالقوة ويصف القوى الداخلة في علاقة. وبما هو عنصر لدائني *plastique*، يتحدد في الوقت ذاته الذي يحدّد، ويصف نفسه في الوقت ذاته الذي يصف فيه (غيره). ما تريده إرادة القوة إنما هو علاقة القوى هذه، صفة القوى تلك. وكذلك صفة القوة هذه: الاثبات، النفي. إن هذا المركّب، المتغير في كل حالة، يشكل نموذجاً تتناسب معه ظاهرات معطاة. كل ظاهرة تعبر عن علاقات قوى، عن صفات قوى *forces* ومقدرة *puissance*، وتلاوين لهذه الصفات، باختصار عن نموذج قوى وإرادة. يجب أن نقول وفقاً لمصطلحات نيتشه: كل ظاهرة تحيل إلى نموذج يشكل معناها وقيمتها، لكن تحيل أيضاً إلى إرادة القوة

(٥) رأينا أن نترّب كلمة *génétiq*، وهي تفيد في العادة الشيء الوراثي، بالتعاقبي المنطقي في السياق الوارد أعلاه، إذ هي تتعلق بتعاقب الأفكار، وتولد بعضها من البعض الآخر (المعزّب).

كما الى العنصر الذي تشتق منه دلالة معناها وقيمة قيمتها: هكذا تكون إرادة القوة خلافة ووثابة من حيث الجوهر: ليست لديها تطلعات، ولا هي تبحث، ولا هي ترغب، وبوجه خاص لا ترغب في القوة. إنها تعطي: إن القوة هي في الإرادة شيء لا يمكن التعبير عنه (متحرك، متغير، لدائني)؛ والقوة هي في الإرادة مثل «الفضيلة التي تعطي»؛ والإرادة بالقوة هي أيضاً واهبة للمعنى والقيمة⁽³²⁾. لا يجب طرح السؤال لمعرفة ما إذا كانت إرادة القوة، في نهاية المطاف، واحدة أو متعددة؟ فقد يتم (هذا السؤال) عن معنى معكوس عام بصدد فلسفة نيتشه. إن إرادة القوة لدائنية، لا تنفصل عن كل حالة تتحدد فيها. إن الوجود هو كالعودة الدائمة تماماً، لكن الوجود الذي يثبت من الصيرورة وإرادة القوة هي الواحد، لكن الواحد الذي يثبت من المتعدد. إن وحدته هي وحدة المتعدد ولا تقال إلا عن المتعدد. إن وحدانية إرادة القوة لا تنفصل عن تيبولوجيا متعددة.

إن العنصر الخالق للمعنى والقيم يتحدد بالضرورة أيضاً كالعنصر النقدي. لا يعني نموذج قوى نوعية قوى فقط، بل علاقة بين قوى موصوفة. إن النموذج الفاعل لا يدل فقط على قوى فاعلة، بل على مجموع متراتب حيث تتغلب القوى الفاعلة على القوى الارتكاسية وحيث القوى الارتكاسية مفعول بها؛ وعلى العكس، يدل النموذج الارتكاسي على مجموع تنتصر فيه القوى الارتكاسية وتفصل القوى الفاعلة عما تستطيعه. بهذا المعنى بالذات يستتبع النموذج صفة القوة، التي تتغلب بعض القوى بواسطتها على قوى أخرى. إن سامياً ونبيلاً يدلان بالنسبة لنيته على تفوق القوى الفاعلة، وقرباتها من الإثبات، ونزوعها الى الصعود، وخفتها. أما سافل وخسيس فيدلان على انتصار القوى الارتكاسية، وقرباتها من النافي، وثقلها أو ثقالتها. والحال ان الكثير من الظواهر لا يمكن تفسيرها إلا كعبارة عن هذا الانتصار الثقيل للقوى الارتكاسية. أليست هذه هي حال الظاهرة الانسانية بمجملها؟ هنالك أشياء لا

(32) زرادشت، القسم الثالث، «الشر والثلاثة»: «الرغبة في السيطرة، لكن من يؤده أن يسمى ذلك رغبة...؟ أوها! من سيعمد رغبة كهذه باسمها الحقيقي؟ فضيلة تعطي — هكذا كان زرادشت سقى سابقاً هذا الشيء الذي لا يمكن التغيير عنه.

يمكن أن توجد إلا بفعل القوى الارتكاسية وانتصارها. هنالك أشياء لا يمكن قولها، أو الشعور بها أو التفكير فيها، وقيم لا يمكن الإيمان بها إلا إذا كانت تحرك المرء القوى الارتكاسية. يقول نيتشه موضحاً: إذا كانت روحه ثقيلة وسافلة. ما وراء الخطأ، وما وراء الحماسة بالذات: سفالة ما للروح⁽³³⁾. هاكم السبب في كون تيبولوجيا القوى ونظرية إرادة القوة لا تنفصلان بدورهما عن نقد قادر على تحديد أصل القيم، ونبلها أو سفالتها. - صحيح أنه سيجري السؤال لماذا وبأي معنى يكون النيبيل «أفضل» من الخسيس، أو السامي من السافل. بأي حق؟ لا شيء يسمح بالإجابة عن هذا السؤال، طالما تعتبر إرادة القوة في ذاتها أو بصورة مجردة، متميزة فقط بصفتين متناقضتين، الاثبات والنفى. لماذا يُفَضَّل الاثبات النفى⁽³⁴⁾؟ سوف نرى أنه لا يمكن أن يعطي الحل إلا امتحان العودة الدائمة: «يُفَضَّل» ويساوي إطلاقاً ما يعود، ما يتحمل العودة، ما يريد العودة. والحال ان العودة الدائمة لا تترك القوى الارتكاسية تبقى، ولا قوة النفى. تُحوّل العودة الدائمة النفى: تجعل من الثقيل شيئاً ما خفيفاً، تجعل النفى ينتقل إلى جهة الإثبات، وتُجْعَل من النفى قوة إثبات. لكن النقد هو بالضبط النفى بهذا الشكل الجديد: تدمير بات فاعلاً، عدوانية مرتبطة بعمق بالاثبات. إن النقد هو التدمير كَفَرَح، عدوانية المبدع. ليس مبدع القيم قابلاً للفصل عن مدمر، ومجرم وناقذ: ناقذ للقيم السائدة، ناقذ للقيم الارتكاسية، ناقذ للسفالة⁽³⁵⁾.

7 - مخطط «أصل الأخلاق»

أصل الأخلاق هو كتاب نيتشه الأكثر منهجية. أما فائدته فمزوجة: من

(33) أنظر أحكام نيتشه بصدد فلوهر: لقد اكتشف الحماسة، لكنه لم يكتشف سفالة الروح التي تفترضها هذه (ما وراء الخير والشر، 218).

(34) لا يمكن أن تكون هناك قيم موضوعة مسبقاً تقرّر بصدد ما هو أفضل: أنظر إرادة القوة، القسم الثاني، 530: «أميز نموذج حياة صاعداً ونموذج انحطاط، وتحلل، وضعف. إذا صحت ذلك، لا تزال مسألة حق التصدر بين هذين النموذجين، عاقلة».

(35) زرادشت، الاستهلال، 9: «... المدمر، المجرم - والحال ان هذا هو المبدع»؛ القسم الأول، 15: «من ينبغي أن يدع يدتر بلا انقطاع».

جهة، لا يتقدم إلينا لا كمجموعة من جوامع الكلم ولا كقصيدة، بل كمفتاح لتفسير جوامع الكلم ولتقويم القصيدة⁽³⁶⁾. ومن جهة أخرى، يحلل بالتفصيل النموذج الارتكاسي، الطريقة التي تنتصر بها القوى الارتكاسية والمبدأ الذي تنتصر في ظله. إن البحث الأول يعالج الاضطغان، والثاني الإحساس بالخطأ، والثالث المثل الأعلى الزهدي: الاضطغان، والاحساس بالخطأ، والمثل الأعلى الزهدي مع صور انتصار القوى الارتكاسية، وأشكال العدمية أيضاً.. هذا المظهر المزدوج لأصل الأخلاق، وهو مفتاح للتفسير بوجه عام وتحليل للنموذج الارتكاسي بوجه خاص، ليس ناتجاً من الصدفة. ففي الواقع، ما الذي يعيق فن التفسير والتقويم، ما الذي يشوّه الأصل ويقلب التراتب، إذا لم يكن اندفاع القوى الارتكاسية بحد ذاتها؟ إن وجهي أصل الأخلاق يشكّان النقد إذاً. لكن ماهية النقد، وبأي معنى تكون الفلسفة نقداً، أمران ينتظران التحليل.

نحن نعرف أن القوى الارتكاسية تنتصر بالاعتماد على وهم (أو تلفيق). إن انتصارها يتركز دائماً على النافي كما على شيء ما خيالي: إنها تفصل القوة الفاعلة عما تستطيع. تصبح القوة الفاعلة إذا ارتكاسية بالفعل، لكن تحت تأثير مخالطة.

1 - منذ البحث الأول، يقدم نيتشه الاضطغان على أنه «انتقام خيالي»، «عقاب روحي من حيث الجوهر»⁽³⁷⁾. أكثر من ذلك، يستمتع تكوين الاضطغان استدلالاً زائفاً يحلله نيتشه بالتفصيل: استدلال زائف للقوة المفصولة عما تستطيع⁽³⁸⁾؛

2 - يشير البحث الثاني بدوره إلى أن الإحساس بالخطأ لا ينفصل عن «أحداث روحية وخيالية»⁽³⁹⁾. إن الإحساس بالخطأ تعارضني antinomique بطبيعته، يعبر عن قوة تنقلب ضد ذاتها⁽⁴⁰⁾. بهذا المعنى، هو في أصل ما

(36) أصل الأخلاق، توطئة، 8.

(37) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 7 و10.

(38) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 13.

(39) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 18.

(40) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 18: «مفاهيم متناقضة كالزراعة، وتكران الذات، والتضحية بالنفس... إن لذتها هي من جوهر القساوة ذاته».

سيسميه نيتشه «العالم المقلوب»⁽⁴¹⁾. سوف نلاحظ، عموماً، كم يطيب لنيتشه أن يشير إلى نقص تصور كانط للتعارضات antinomies: لم يفهم كانط ينبوعها، ولا امتدادها الحقيقي⁽⁴²⁾؛

3- يحيل المثل الأعلى للزهدي أخيراً إلى المخاتلة الأشد عمقاً، مخاتلة المثل الأعلى التي تضم كل المخاتلات الأخرى، كل أوهام الأخلاق والمعرفة *Elegantia syllogismi*، يقول نيتشه⁽⁴³⁾. يتعلق الأمر، هذه المرة، بإرادة تريد العدم، «لكن هذه إرادة على الأقل، وستبقى إرادة على الدوام»⁽⁴⁴⁾.

إننا نسعى فقط لإبراز البنية الشكلية لأصل الأخلاق. إذا تراجعنا عن الاعتقاد بأن تنظيم الابحاث الثلاثة عرضي، يجب استنتاج ما يلي: لقد أراد نيتشه في أصل الأخلاق إعادة كتابة نقد العقل البخالص. الاستدلال الزائف للروح، تعارض العالم، مخاتلة المثل الأعلى: يقدّر نيتشه أن الفكرة النقدية تتحد مع الفلسفة، لكن أن كانط أخطأ بالضبط هذه الفكرة، وأفسدها وخربها، ليس في التطبيق وحسب، بل منذ المبدأ. كان شيستوف يستمتع بأن يجد لدى دوستوفيفسكي، في المذكرات المكتوبة في دهليز، النقد الحقيقي للعقل البخالص. وإنها لفكرة نيتشوية أولاً، تلك القائلة بأن كانط أخطأ النقد. لكن نيتشه لا يثق بأحد غير نفسه لتصوير النقد الحقيقي والقيام به. وهذا المشروع بالغ الأهمية بالنسبة لتاريخ الفلسفة؛ لأنه لا يوجه ضد الكانطية وحسب، التي يتنافس معها، بل كذلك ضد خلفاء كانط، الذين يعارضهم بعنف. إلى مآل النقد بعد كانط، من هيغل إلى فيورباخ مروراً بـ «النقد النقدي» المشهور (إلى فنّ كان الفكر، ووعي الذات، والناقد بذاته يملكون عبره الأشياء والأفكار؛ أو أيضاً فنّ كان الانسان يعيد وفقاً له تملك تحديدات سبق أن حرم منها، كما كان يقول: باختصار، هذا الفن هو الديالكتيك. لكن هذا الديالكتيك، هذا النقد

(41) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 14.

(42) إن مصدر التعارض هو الاحساس بالخطأ (أصل الأخلاق، القسم الثاني). يميز التعارض عن نفسه كتعارض بين الأخلاق والحياة (إرادة القوة، القسم الأول، 304؛ ولادة الفلسفة، القسم الثاني؛ أصل الأخلاق، القسم الثالث):

(43) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 25.

(44) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 28.

الجديد، يتحاشى بعناية أن يطرح السؤال التمهيدي: من ينبغي أن يقود النقد، من هو قادر على قيادته؟ يكلموننا على العقل، والروح، ووعي الذات، والإنسان؛ لكن بحق يتعلق الأمر في كل هذه المفاهيم؟ لا يقال لنا من هو الإنسان، الذي هو روح. تبدو الروح تخفي قوى سريعة في التصالح مع أي قوة، أكانت كنيسة أو دولة. حين يعيد الإنسان الصغير تملك أشياء صغيرة، حين يعيد الإنسان الارتكاسي تملك تحديدات ارتكاسية، هل نظن أن النقد قام بخطوات كبرى إلى الامام، وأثبت عبر ذلك بالذات نشاطه؟ إذا كان الإنسان هو الكائن الارتكاسي، بأي حق يمكنه أن يقود النقد؟ إذ نستعيد الدين، هل نكف عن أن نكون أناساً متدينين؟ إذ نجعل من اللاهوت إناسةً، إذ نضع الإنسان مكان الله، هل نلغي الجوهر، أي المكان؟ لكل هذه الالتباسات نقطة انطلاقها في النقد الكانط⁽⁴⁵⁾. لم يعرف النقد لدى كانط أن يكتشف الهيئة القادرة على القيام به. إنه يستنفد نفسه في مساومات: لا يجعلنا نتجاوز أبداً القوى الارتكاسية التي تبرع عن نفسها في الإنسان، وفي وعي الذات، وفي العقل، وفي الأخلاق، وفي الدين. لا بل هو يؤدي إلى النتيجة المعاكسة: يجعل من هذه القوى شيئاً «نملكه» أكثر قليلاً أيضاً. أخيراً، إن أمر نيتشه بالنسبة لكانط كأمر ماركس بالنسبة لماركس. يتعلق بالنسبة لماركس بإعادة وضع النقد على قدميه، مثلما الحال مع الديالكتيك بالنسبة لماركس. لكن بدل أن تقرب هذه المشابهة ماركس من نيتشه، هي ذي تفصل بينهما بصورة أعمق أيضاً. ذلك أن الديالكتيك ولد من النقد الكانط كما كانت حاله. ما كان ثمة حاجة يوماً لإعادة وضع الديالكتيك على قدميه، ولا بأي صورة إلى «القيام بالديالكتيك» لو أن رأس النقد، بحد ذاته وباديء ذي بدء، لم يكن إلى الأسفل.

8 - نيتشه و كانط من وجهة نظر المبادئ

كانط هو أول فيلسوف فهم النقد على أنه يجب أن يكون كلياً وإيجابياً بوصفه نقداً: كلياً، لأنه «لا يجب أن يفلت منه شيء»؛ وإيجابياً، إثباتياً، لأنه لا

(45) المسيح الدجال، 10: «بين الألمان، قد يسمعي الناس حالاً لو قلت إن الفلسفة يفسدها دم اللاهوتيين. إن الراعي البروتستانتي هو جدّ الفلسفة الألمانية، والبروتستانتية بحد ذاتها هي الخطيئة الأصلية *peccatum originale* الخاصة بها... وليس نجاح كانط غير نجاح لاهوتي...».

يقيّد قوة المعرفة من دون تحرير قوى أخرى كانت مهملة حتى هذا الحين. لكن ما هي نتائج مشروع بهذه العظيمة؟ هل يعتقد القارئ جدياً أن «انتصار كانط» في نقد العقل الخالص، «على أصول عقيدة اللاهوتيين (الله، الروح، الحرية، الخلود) أضر بالمثل الأعلى المطابق»، وحتى هل يمكن الاعتقاد بأنه كانت لدى كانط نية الإضرار به⁽⁴⁶⁾؟ أما بخصوص نقد العقل العملي، ألا يعترف كانط، منذ الصفحات الأولى، بأنه ليس نقداً إطلاقاً؟ يبدو أن كانط خلط بين إيجابية النقد واعتراف متواضع بحقوق المتعرض للنقد. لم يحدث أن رأينا من قبل نقداً كلياً أكثر تسامحاً، أو نقداً أكثر احتراماً. والحال أنه يمكن أن نفسر بسهولة هذه المعارضة بين المشروع والنتائج (لا بل بين المشروع العام والنوايا الخاصة). لم يفعل كانط غير أن دفع إلى الحد الأقصى تصوراً قديماً جداً للنقد. لقد تصوّر النقد كقوة يجب أن تتناول كل الطموحات إلى المعرفة والحقيقة، لكن ليس المعرفة بحد ذاتها. كقوة كان ينبغي أن تتناول كل الطموحات إلى الأخلاقية، لكن ليس الأخلاق بالذات. مذكاً، يتحول النقد الكلي إلى سياسة تسوية: قبل المضي إلى الحرب، يجري تقاسم مناطق النفوذ. يجري تمييز ثلاثة أمثال عليا: ما عساي أعرف؟ ما علي أن أعمل؟ بماذا أمل؟ يجري الحد من كل منها، وفضح الاستخدامات الرديئة والتعديت، لكن الطابع غير القابل للنقد لكل مثل أعلى يبقى في قلب الكانطية كما الدودة في الثمرة: المعرفة الحقيقية، الأخلاق الحقيقية، الدين الحقيقي. ما يسميه كانط، بلغته، واقعة: واقعة الأخلاق، واقعة المعرفة... يبدو الذوق الكانطي الميال إلى تحديد الحقول، يبدو بحرية أخيراً، لاعباً لأجل ذاته في نقد الحكم؛ نتعلم فيه ما كنا نعرفه منذ البداية: ليس لنقد كانط من موضوع غير التبرير، وهو يبدأ بالإيمان بما ينتقده.

هل هذه هي السياسة الكبرى المبشّر بها؟ يلاحظ نيتشه أنه لم يكن هنالك إلى الآن من «سياسة كبرى». ليس النقد شيئاً ولا يقول شيئاً طاملاً يكتبني بالقول: الأخلاق الحقيقية تسخر من الأخلاق. لم يفعل النقد شيئاً طاملاً لم يتناول الحقيقة بالذات، والمعرفة الحقيقية، والأخلاق الحقيقية،

(46) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 25.

والدين الحقيقي⁽⁴⁷⁾. في كل مرة يفصح فيها نيتشه الفضيلة، ليست الفضائل الزائفة هي التي يفصحها، ولا تلك التي تستخدم الفضيلة كقناع. إنه يفصح الفضيلة بالذات في ذاتها، أي: صغارة الفضيلة الحقيقية، والرأفة التي لا تصدق للأخلاق الحقيقية، وسفالة قيمتها الأصلية. لا يترك زرادشت هنا أي شك: يقول إن معرفة الناس الطيبين، أفضل الناس، هي التي أوحى إليه بالرعب من الانسان؛ من هذا النفور بالذات نبتت له أجنحة⁽⁴⁸⁾. طالما سوف ننتقد الأخلاق الزائفة أو الدين الزائف، سوف نكون نقاداً بالسين، معارضة جلالته، مقرطين مثيرين للحزن. إن هذا نقد قاضي صلح. إننا ننتقد المطالبين بالعرش، ندين الاعتداءات على الأملاك، لكن الأملاك بحد ذاتها تبدو لنا مقدسة. والأمر ذاته يصح بالنسبة للمعرفة: لا ينبغي لنقد جدير بهذا الاسم أن يتناول المعرفة الزائفة لما لا يمكن معرفته، بل قبل كل شيء المعرفة الحقيقية لما يمكن معرفته⁽⁴⁹⁾. لذا يفكر نيتشه، في هذا الحقل كما في حقول أخرى، أنه وجد المبدأ الوحيد الممكن لنقد كلي لما يسميه «منظوريته». أنه ليس هنالك من واقعة، أو من ظاهرة أخلاقية، بل تفسير أخلاقي للظواهر⁽⁵⁰⁾. أنه ليست هنالك أوهام معرفة، بل ان المعرفة بالذات هي وهم: المعرفة خطأ، لا بل هي أسوأ من ذلك، إنها تزوير⁽⁵¹⁾. (هذا الطرح الأخير، يدين به نيتشه لشوبنهاور. هكذا كان شوبنهاور يفسر الكانطية، محولاً إياها بصورة جنسية، في اتجاه معاكس لاتجاه الديالكتيكيين. لقد عرف شوبنهاور إذاً أن يهيم مبدأ النقد: لقد تعرّف بالأخلاق، نقطته الضعيفة).

(47) العرلمان البهيج، ٣٤٥: «إن الأكثر رهافة... يبتون ويتقنون ما يمكن أن يكون هنالك من مجنون في الأفكار التي يكوّنها شعب عن أخلاقه، أو يكوّنها الناس عن كل أخلاق بشرية، عن أصل هذه الأخلاق، عن جزائها الديني، عن فكرة حرية الاختيار المسبقة، الخ، وهم يصورون أنهم انتقدوا بذلك هذه الأخلاق بالذات».

(48) *Ecce Homo*، القسم الرابع، 5.

(49) إرادة القوة، القسم الأول، 189.

(50) إرادة القوة، القسم الثاني، 550.

(51) إرادة القوة، القسم الأول والثاني، (أنظر المعرفة محددة كخطأ يصبح عضوياً ومنظماً).

9 - تحقيق النقد

لقد كانت عبقرية كانط، في نقد العقل الخالص، في كونه تصور نقداً ماثلاً^(١) immanente. لم يكن ينبغي للنقد أن يكون نقداً للعقل بواسطة الشعور، بواسطة التجربة، بواسطة هيئة خارجية أبداً تكن. ولم يكن المنتقد هو الآخر خارج العقل: لم يكن ينبغي البحث في العقل عن أخطاء آتية من مكان آخر، كالجسد، أو الاحاسيس أو الأهواء، بل من أوهام صادرة عن العقل بما هو عقل. والحال أن كانط، العالق بين هذين الاشتراطين، استخلص أن النقد يجب أن يكون نقداً للعقل بواسطة العقل بالذات. أليس هذا هو التناقض الكانطي؟ أن يجعل من العقل المحكمة والمتهم في الوقت ذاته، تشكيله كقاضٍ وطرف، حاكم ومحكوم⁽²⁾. - كانت تنقص كانط طريقة «تتبع» الحكم على العقل من الداخل، من دون أن يعهد إليه لأجل ذلك بمهمة أن يكون قاضياً لذاته. وفي الواقع، لا يحقق كانط مشروعه للنقد الماثل. إن الفلسفة الصورية^(٣) تكتشف شروطاً تبقى خارجية بالنسبة للشروط. والمبادئ الصورية هي مبادئ شرط، لا مبادئ أصل تكويني داخلي. إننا نطلب أصلاً تكوينياً للعقل بالذات، وأصلاً تكوينياً أيضاً للدراك ومقولاته: ما هي قوى العقل والاندراك؟ ما هي الإرادة التي تختبئ في العقل وتعبّر عن نفسها فيه؟ من يقف وراء العقل، وفي العقل بالذات؟ مع إرادة القوة والطريقة التي تنبع منها، بات نيتشه يمتلك مبدأ أصل تكويني داخلي، وحين كنا نقارن إرادة القوة بمبدأ صوري، حين كنا نقارن العدمية في إرادة القوة ببنية قَبْلِيَّة *apriori*، كنا نريد قبل كل شيء تسجيل اختلافهما عن تحليلات سيكولوجية. يبقى أن المبادئ لدى نيتشه ليست أبداً مبادئ صورية؛ فهذه الأخيرة يحل محلها بالضبط علم النسابة. فقط إرادة القوة كمبدأ متعاقبي منطقي ونسابي، كمبدأ تشريعي، قادرة على تحقيق النقد الداخلي. وحدها تجعل من الممكن حدوث تحوّل.

(١) أي داخل الوجود أو التجربة (٢).

(2) إرادة القوة، القسم الأول، 185.

(٣) الصورية هنا تعريب لكلمة *transcendante*، وهي عند كانط صفة للمعاني أو المبادئ التي يعتبرها خاصة بالفكر وحده والتي يدعوا باطلتها أو ذاتية طُبقت في حدود التجربة (٢).

يظهر الفيلسوف - المشتزع، لدى نيتشه، كفيلسوف المستقبل؛ والتشريع يعني خلق القيم. «إن الفلاسفة الحقيقيين هم أولئك الذين يقودون ويضعون القوانين»⁽⁵³⁾. هذا الالهام النيتشوي يملأ بالحياة نصوصاً مثيرة للاعجاب لدى شيتوف: «تنبع كل الحقائق بالنسبة إلينا من الـ *parere*»⁽⁵⁴⁾، حتى الحقائق الميتافيزيائية. ومع ذلك، فإن المصدر الوحيد للحقائق الميتافيزيائية هو الـ *jubere*⁽⁵⁵⁾، وطالما لن يشارك الناس في الـ *jubere*، سوف يبدو لهم أن الميتافيزياء مستحيلة؛ «كان الاغريق يشعرون بأن الخضوع، والقبول المطيع بكل ما يتقدم يخفيان عن الانسان الوجود الحقيقي. فلبوغ الواقع الحقيقي، ينبغي أن يعتبر المرء نفسه سيد العالم، ينبغي أن يتعلم القيادة والابداع.... حين ينقص العقل الكافي وتتوقف، في رأينا، كل إمكانية تفكير، كانوا يرون بدء الحقيقة الميتافيزيائية»⁽⁵⁴⁾. - لا يقال إن على الفيلسوف أن يجمع إلى نشاطاته نشاط المشتزع لأن موقعه يؤهله أكثر من أيّ غيره للقيام بذلك، كما لو كان خضوعه الخاص به للحكمة يؤهله لاكتشاف أفضل القوانين الممكنة، التي على الناس بدورهم أن يخضعوا لها. يراد قول شيء آخر تماماً: أن الفيلسوف بوصفه فيلسوفاً ليس حكيماً، وإن الفيلسوف بوصفه فيلسوفاً يكف عن الطاعة، ويستبدل الحكمة القديمة بالقيادة، ويحطم القيم القديمة ويخلق القيم الجديدة، وأن كل علمه هو تشريعي بهذا المعنى. «المعرفة إبداع، بالنسبة إليه، وعمله يقوم على سن القوانين، وإرادة الحقيقة لديه إرادة قوة»⁽⁵⁵⁾. والحال انه إذا كان صحيحاً أن لهذه الفكرة عن الفيلسوف جذوراً قديمة - سقراطية، يبدو أن عودتها الى الظهور في العالم الحديث هي عودة كائنية ونقدية. *jubere* بدل *parere*: أليس هذا جوهر الثورة الكوبرنيكية، والطريقة التي يعارض بها النقد الحكمة القديمة، والخضوع الدوغمائي أو اللاهوتي؟ إن فكرة الفلسفة المشتزعة بوصفها فلسفة، هي بالضبط الفكرة

(53) ما وراء الخير والشر، 211 - إرادة القوة، القسم الرابع، 104.

(54) كلمة لاتينية معناها ظهر، أو الظهور (P).

(55) كلمة لاتينية معناها أمر، أو الأمر (P).

(54) شيتوف، العهد الثاني للفكر، N.R.F، أيلول 1932.

(55) ما وراء الخير والشر، 211.

التي تأتي لتكمل فكرة النقد الداخلي بوصفه نقداً: والفكرتان تشكلان معاً إسهام الكانطية الرئيسي، إسهامها المحرور.

لكن هنا أيضاً يجب السؤال بأي طريقة يفهم كانط فكرته عن الفلسفة - التشريع. لماذا يضع نيته كانط، في الوقت ذاته الذي يبدو فيه أنه يستعيد الفكرة الكانطية ويطورها، بين «عمال الفلسفة»، أولئك الذين يكتبون مجرد القيم المتداولة، أي عكس فلاسفة المستقبل⁽⁵⁶⁾؟ فبالنسبة لكانط، في الواقع، ما يكون مشتركاً (في حقل ما) إنما هو دائماً إحدى طاقاتنا: الإدراك، العقل. نحن بحد ذاتنا مشترعون بمقدار ما نراقب حسن استخدام هذه الطاقة، ونحدد لطاقاتنا الأخرى مهمة مناسبة بحد ذاتها لحسن الاستخدام هذا. نحن مشترعون بقدر ما نطيع إحدى طاقاتنا كما نطيع أنفسنا. لكن من نطيع تحت تلك الطاقة، وأي قوى نطيع في تلك الطاقة؟ إن للإدراك، والعقل قصة طويلة: هما يشكلان المرتبتين اللتين تجعلاننا نطعم حين لا نعود نريد أن نطعم أحداً. حين نكف عن أن نطعم الله، والدولة واهلنا، يأتي العقل فجأة ليقنعنا بأن نبقى مطيعين، لأنه يقول لنا: أنت الذي تأمر. يمثل العقل عبودياتنا وخضوعاتنا، كالقدر نفسه من حالات التفوق التي تجعل منا كائنات عاقلة. وتحت اسم العقل العملي «اخترع كانط عقلاً بشكل مقصود لأجل الحالات التي لا تحتاج فيها للاهتمام بالعقل، أي حين تكون حاجة القلب، والأخلاق، والواجب هي التي تتكلم»⁽⁵⁷⁾، ما الذي يختبئ وراء الوحدة الكانطية المشهورة للمشترع والمأمور؟ لا شيء غير لاهوت مجلد، اللاهوت ذي الميل البروتستانتي: يجري تحميلنا العبء المزدوج للكهان والمؤمن، للمشترع والمأمور. إن حلم كانط ليس إلغاء التمييز بين العالمين، المحسوس وما فوق المحسوس، بل تأمين وحدة **العالم** في العالمين. الشخص نفسه كمشترع ومأمور، كذات وموضوع، كشيء في ذاته noumène وكظاهرة، ككاهن ومؤمن. إن هذا الاقتصاد هو نجاح لاهوتي: وليس نجاح كانط إلا نجاحاً لاهوتياً⁽⁵⁸⁾. هل نظن أننا حين نضع في ذاتنا

(56) ما وراء الخير والشر، 211.

(57) إرادة القوة، القسم الأول، 78. - نص مشابه، المسيح الدجال، 12.

(58) المسيح الدجال، 10.

الكاهن والمشتزع، نكف عن أن نكون قبل كل شيء مؤمنين ووعايا؟ إن هذا المشتزع وذلك الكاهن يمارسان الوظيفة (الكهنوتية)، والتشريع وتمثيل القيم السائدة؛ لا يفعلان غير استبطان القيم المتداولة. إن حسن استعمال الطاقات لدى كائنا يتطابق بصورة غريبة مع هذه القيم السائدة: المعرفة الحقة، والأخلاق الحقيقية، والدين الحقيقي....

10 - نيتشه وكائنا من زاوية النتائج

إذا لخصنا تعارض التصور النيتشوي للنقد والتصور الكانطوي، نرى أنه يتناول نقاطاً خمساً:

- 1 - لا مبادئ صورية، تكون شروطاً بسيطة لوقائع مزعومة، بل مبادئ تعاقبية منطقية ولدائية تعرض معنى المعتقدات والتفسيرات والتقويمات وقيمتها؛
- 2 - لا فكرياً يعتقد أنه تشريعي، لأنه لا يطيع إلا العقل، بل فكرياً يفكر ضد العقل: «ما سيكون مستحيلاً دائماً، كائناً عاقلًا»⁽⁵⁹⁾. إننا لننخدع كثيراً بصد اللاعقلانية طالما نعتقد أن هذا المذهب يعارض العقل بشيء غير الفكر: حقوق المعطى، وحقوق القلب، أو الشعور، أو النزق، أو الهوى. لا يتعلق الأمر في اللاعقلانية بشيء غير الفكر، بشيء غير التفكير. ما يجري معارضة العقل به إنما هو الفكر بالذات؛ ما يجري معارضة الكائن العاقل به، إنما هو المفكر بعد ذاته⁽⁶⁰⁾. ولكون العقل يجمع حقوق ما يُخضع الفكر ويعبر عنها، لحسابه الخاص به، فالفكر يستعيد حقوقه ويجعل من نفسه مشترعاً ضد العقل: رمية زهور النرد، ذلك كان معنى رمية زهور النرد؛

- 3 - ليس المشتزع الكانطوي، بل عالم النسابة. إن مشترع كائنا هو قاضي محكمة، قاضي صلح يراقب في آن معاً توزيع الملكيات وتوزيع القيم السائدة. إن الإلهام النسابي يعارض الإلهام القضائي. إن عالم النسابة هو المشتزع الحقيقي. عالم النسابة هو عزافٌ قليلاً، فيلسوفٌ للمستقبل. لا يشرنا بسلام

(59) زرادشت.

(60) أنظر الاعتبارات غير الحالية، القسم الأول، «دافيد شتراوس»، 1؛ القسم الثاني، «شوبنهاور مربياً»، 1: تمارض المفكر الخاص والمفكر العام (المفكر العام وشخص غير مستنير مثقف، ممثل للعقل). موضوع شبيهة لدى كيركغارد وفيورباخ، وشبستوف.

نقدي، بل بحروف لم نشهد لها مثيلاً إلى الآن⁽⁶¹⁾. هو أيضاً يرى أن التفكير هو الحكم، لكن الحكم هو التقويم والتفسير، هو خلق القيم. تصير مشكلة الحكم مشكلة العدالة، والتراتب؛

4 - ليس الكائن العاقل؟ موظف القيم المتلاولة، الكاهن والمؤمن في آن معاً، المشترك والمأمور، العيد الظافر والعبد المهزوم، إنسان ارتكاسي في خدمة ذاته. لكن إذاك، من يقود النقد؟ ما هي وجهة النظر النقدية؟ الهيئة النقدية ليست الإنسان المتحقق، ولا هي أي شكل مصعد للإنسان، الروح، العقل، وحي الذات. لا الله ولا الإنسان، لأنه بين الإنسان والله، ليس ثمة من فرق كافٍ إلى الآن، إنهما يتبادلان المكان بشكل جيد جداً. إن الهيئة النقدية هي إرادة القوة، ووجهة النظر النقدية هي وجهة نظر إرادة القوة. لكن بأي شكل؟ ليس الإنسان الاسمي، الذي هو الناتج الايجابي للنقد بحد ذاته. لكن هنالك «نموذج فوبشري نسبياً»⁽⁶²⁾: النموذج النقدي، الإنسان بما هو يريد أن يكون متجاوزاً، متغلباً عليه... «يمكنكم التحول إلى آباء للإنسان الأسمى وأجداد له: فليكن ذلك أفضل ما في عملكم»⁽⁶³⁾؛

5 - إن هدف النقد: ليس غايات الإنسان أو العقل، بل في الأخير الإنسان الاسمي، الإنسان المتغلب عليه، المتجاوز. في النقد، لا يتعلق الأمر بالتبرير، بل بالشعور بصورة مختلفة: حساسية أخرى.

11 - مفهوم الحقيقة

«إنطرح الحقيقة دوماً كجوهر، كإله، كهبة عليا... لكن إرادة الحقيقة تحتاج إلى نقد. - فلنحدّد هكذا مهمتنا - يجب أن نحاول نهائياً أن نطرح للمناقشة قيمة الحقيقة»⁽⁶⁴⁾. بذلك بالذات يكون كانط آخر الفلاسفة الكلاسيكيين: لا يطرح للمناقشة أبداً قيمة الحقيقة، ولا أسباب خضوعنا للحقيقي. ومن هذه الناحية، هو لا يقل دوغماية عن غيره. لا هو ولا الآخرون

(61) *Eccle Homo*، القسم الرابع، 1.

(62) *Eccle Homo*، القسم الرابع، 5.

(63) زرادشت، القسم الثاني، «في الجزر السعيدة».

(64) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 24.

يسألون: من يبحث عن الحقيقة؟ أي: ماذا يريد ذلك الذي يبحث عن الحقيقة؟ ما هو نموذجها؟ ما هي إرادة القوة الخاصة به؟ فلنحاول أن نفهم طبيعة نقصان الفلسفة هذا. كل الناس يعرفون جيداً أن الانسان نادراً ما يبحث عن الحقيقة: تفصلنا مصالحنا وبلاهتنا أيضاً عن الحقيقي أكثر مما تفعل ذلك أخطاؤنا. لكن الفلاسفة يزعمون أن الفكر بما هو فكر يبحث عن الحقيقي، وأنه يحب الحقيقي «قانوناً»، يريد الحقيقي «قانوناً». إذ تقيم الفلسفة رابطاً قانونياً بين الفكر والحقيقة، إذ تربط هكذا إرادة مفكر خالص بالحقيقة، تحاشي ربط الحقيقة بإرادة ملموسة هي إرادتها، بنموذج من القوى، بصفة لارادة القوة. يقل نيتشه المشكلة على الأرض المطروحة عليها: لا يتعلق الأمر بالنسبة إليه بالتشكيك بإرادة الحقيقة، لا يتعلق الأمر بالتذكير مرة أخرى بأن الناس لا يحبون في الواقع الحقيقة. ليسأل نيتشه ماذا تعني الحقيقة كمفهوم، ما القوى وما الارادة الموصوفة التي يفترضها سلفاً هذا المفهوم قانوناً. لا ينتقد نيتشه الطموحات الكاذبة الى الحقيقة، بل الحقيقة بالذات وبوصفها مثلاً أعلى. وفقاً لطريقة نيتشه، ينبغي مسرحة مفهوم الحقيقة. «كم من المشاكل طرحت لنا إرادة الحقيقة، التي سوف تورطنا أيضاً في مغامرات خطيرة كثيرة، هذه الحقيقة المشهورة التي كلمنا عليها الفلاسفة دائماً باحترام!.. ما الذي فينا يريد ايجاد الحقيقة؟ في الواقع، نحن تأخرنا زمناً طويلاً أمام مشكلة أصل هذه الارادة، وفي الختام وجدنا أنفسنا متوقفين بالكامل أمام مشكلة أكثر أساسية أيضاً. فإذا سلّمنا بأننا نريد الحقيقة، لماذا لا نريد بالأحرى اللا - حقيقة؟ أو انعدام اليقين؟ أو حتى الجهل؟... وهل نصدق ذلك؟ يبدو لنا في الختام أن المشكلة لم تنطرح يوماً وصولاً إلى هذا الحين، وإنما أول من رآها، وواجهها، وتجراً عليها⁽⁶⁵⁾.

إن مفهوم الحقيقة يصف عالماً على أنه حقيقي. حتى في العلم تشكل حقيقة ظاهرة ما «عالمها» متميزاً من عالم الظاهرات. والحال أن عالماً حقيقياً يفترض إنساناً صادقاً يحيل إليه كما إلى مركزه⁽⁶⁶⁾. - من هو هذا الانسان

(65) ما وراء الخير والشر، 1.

(66) إرادة القوة، القسم الأول، 107. ولأجل التمكن من تخيل عالم للحقيقة والوجود، نوجب أولاً خلق الانسان الحقيقي (بما فيه واقع انه يعتقد نفسه حقيقياً).

الحقيقي، وماذا يريد؟ الفرضية الأولى: يريد ألا يُخدع، وألا يترك نفسه ينخدع. لأنه «مضر، وخطير، ومشؤوم أن تنخدع». لكن فرضية كهذه تفترض أن العالم بذاته بات حقيقياً. ذلك أنه في عالم زائف بصورة جنسية، تكون إرادة عدم ترك النفس تنخدع هي المشؤومة والخطرة والمضرة. وفي الواقع، كان لا بد أن تتكون إرادة الحقيقة «بالرغم من الخطر ومن لا جدوى الحقيقة مهما يكن الثمن». تبقى إذاً فرضية أخرى: أريد الحقيقة تعني لا أريد الخداع، ولا أريد الخداع تنطوي على حالة خاصة هي: لا أريد أن أخدع نفسي بنفسي⁽⁶⁷⁾. - إذا كان أحدهم يريد الحقيقة، فليس ذلك باسم ما هو العالم، بل باسم ما لا يكون العالم. من المفهوم أن «الحياة ترمي الى التضليل، والخداع، والتكتم، والبحر، والإغماء». لكن ذلك الذي يريد الحقيقة يريد أولاً أن يحط من قدر قوة الزائف العالية: هو يجعل من الحياة «خطأ»، ومن هذا العالم «ظاهراً». يعارض الحياة إذاً بالمعرفة، يعارض العالم بعالم آخر، بما وراء - عالم، أي بالضبط العالم الحقيقي.

إن العالم الحقيقي لا ينفصل عن هذه الإرادة، إرادة التعامل مع هذا العالم كظاهر. منذ يكشف تعارض المعرفة والحياة، والتمييز بين العالمين طابعهما الحقيقي: إنه تمييز ذو أصل أخلاقي، معارضة ذات أصل أخلاقي. إن الإنسان الذي لا يريد أن يخدع يريد عالماً أفضل وحياة فضلى، وكل هذه الأسباب لعدم الخداع هي أسباب أخلاقية. ونحن نصطدم دائماً بفضيلية ذلك الذي يريد الحقيقة: أحد انشغالاته المفضلة هو توزيع الأخطاء، هو يحتمل المسؤولية، ينفي البراءة، يتهم الحياة ويحكم عليها، يفضح الظاهر. «لقد تعرفت (الى واقع) انه في كل فلسفة، تشكل النوايا الأخلاقية (أو اللا أخلاقية) الرُشيم الحقيقي الذي تولد منه النبتة بكاملها... لا أؤمن إذاً بوجود غريزة معرفة تكون أم الفلسفة⁽⁶⁸⁾». - إلا أن هذه المعارضة الأخلاقية ليست بحد ذاتها إلا عراضاً. من يريد عالماً آخر، وحياة أخرى، يريد شيئاً أشد عمقاً: «الحياة ضد الحياة»⁽⁶⁹⁾.

(67) العرفان اليهيج، 344.

(68) ما وراء الخير والشر، 6.

(69) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 13.

يريد أن تصير الحياة فاضلة، وأن تُصلح نفسها وتُصلح الظاهر، وأن تلعب دور متجبرٍ إلى العالم الآخر. يريد أن تجحد الحياة نفسها، وتنقلب ضد ذاتها: «محاولة استخدام القوة لاستفاد القوة»⁽⁷⁰⁾. يظهر هكذا جانبياً، خلف المعارضة الأخلاقية، تناقض من نوع آخر، هو التناقض الديني أو الزهدي.

من الموقف النظري إلى المعارضة الأخلاقية، ومن المعارضة الأخلاقية إلى التناقض الزهدي... لكن التناقض الزهدي هو بدوره غرض يجب تفسيره. ماذا يريد انسان المثل الأعلى الزهدي؟ ذلك الذي يَجْحَدُ الحياة هو أيضاً ذلك الذي يريد حياةً منقوصة، وحياته «منحطة ومنقوصة، جفُظَ نموذجها» لا بل قوة نموذجها وانتصاره، انتصار القوى الارتكاسية وعدوها. عند هذا الحد تكتشف القوى الارتكاسية الحليف المقلق الذي يقودها إلى النصر: العدمية، إرادة العدم⁽⁷¹⁾. إن إرادة العدم هي التي لا تتحمل الحياة إلا بشكلها الارتكاسي. إنها هي التي تستخدم القوى الارتكاسية كالوسيلة التي ينبغي أن تتناقض بواسطتها الحياة، تنفي نفسها، تعدم نفسها. إن إرادة العدم هي التي تنفخ الحياة، منذ البدء، في كل القيم التي تستمى «أعلى» من الحياة. وهاكُم أكبر خطأ لدى شوبنهاور: لقد ظن أن الإرادة تنفي نفسها في قيم الحياة العليا. في الواقع، ليست الإرادة هي التي تنفي نفسها في القيم العليا، إنما القيم العليا هي التي ترتبط بإرادة نفي للحياة، إعدام لها. وتحدد إرادة النفي هذه «قيمة» القيم العليا. أما سلاحها فهو نقل الحياة إلى تحت سيطرة القوى الارتكاسية، بحيث تجري الحياة بأسرها أبعد على الدوام، مفصولة عما تستطيع، متصاعدة أكثر فأكثر، نحو العدم، نحو الشعور الخائف بعدمها⁽⁷²⁾. إن إرادة العدم والقوى الارتكاسية هما العنصران المكونان للمثل الأعلى الزهدي.

هكذا يكتشف التفسير، وهو يحفر، ثلاث كثافات: المعرفة، والأخلاق والدين؛ الحقيقي، والخير والالهي كقيم عليا للحياة. والثلاث تترايط جميعها: المثل الأعلى الزهدي هو اللحظة الثالثة، لكنه أيضاً معنى اللحظتين الآخرين

(70) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 11.

(71) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 13.

(72) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 25.

وقيمتهما. يواتينا الحظ إذا لتقسيم دوائر التأثير، لا بل يمكن أن نعارض بكل لحظة اللحظتين الآخرين. وهذا تفنن لا يعرض للخطر أحداً، يجد المثل الأعلى الزهدي نفسه فيه مجدداً دائماً، شاغلاً كل الدوائر في الحالة المكثفة إلى هذا الحد أو ذلك. من يمكنه الاعتقاد بأن المعرفة والعلم وحتى علم المفكر الحر، والحقيقة مهما يكن الثمن، تعرض للخطر المثل الأعلى الزهدي؟ «مذ يكون الروح يعمل بجديّة وقوة وصدق، يستغني تماماً عن المثل الأعلى... ما عدا أنه يريد الحقيقة. بكن هذه الإرادة، هذه البقية الباقية من المثل الأعلى، هي، إذا كنتم تريدون تصديقي، المثل الأعلى الزهدي بالذات بشكله الأكثر صرامة، والأكثر روعة، والأكثر نقاءً باطنياً، والأكثر تجرداً من كل غطاء خارجي»⁽⁷³⁾.

٦ - المعرفة، والأخلاق والدين

إلا أنه ربما كان هنالك سبب يحب الناس لأجله أن يميزوا بين المعرفة والأخلاق والدين، لا بل أن يعارضوا في ما بينها. كنا نصعد من الحقيقة إلى المثل الأعلى الزهدي لنكتشف مصدراً مفهوم الحقيقة. فلنكن لبرهة من الوقت أكثر اهتماماً بالتطور مما بالأصل: نهبط مجدداً من المثل الأعلى الزهدي أو الدني إلى إرادة الحقيقة. يجب أن نعترف عندئذ بأن الأخلاق حلت محل الدين كعقيدة، وإن العلم يتجه أكثر فأكثر إلى الحلول محل الأخلاق. ولقد خربت المسيحية، بما هي عقيدة، أخلاقها الخاصة بها؛ «إن ما انتصر على الله المسيحي، إنما هو الأخلاق المسيحية بحد ذاتها» أو «في نهاية المطاف، تحظر غريزة الحقيقة على نفسها كذب الإيمان بالله»⁽⁷⁴⁾. هناك اليوم أشياء لم يعد يمكن مؤمناً أو حتى كاهناً أن يقولها أو يفكر فيها. فقط بعض الأساقفة أو البابوات: العناية الإلهية والرأفة الإلهية، العقل الإلهي، الغائية الإلهية، «هاكُم طرَقاً في التفكير، باتت اليوم من الماضي، يهتف ضدها صوت ضميرنا، إنها لا أخلاقية»⁽⁷⁵⁾. غالباً ما يحتاج الدين إلى المفكرين الأحرار للبقاء وتلقي شكل مناسب. إن الأخلاق هي استمرار الدين، لكن بوسائل أخرى؛ والمعرفة هي

(73) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 27.

(74) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 27، والعرفان البهيج، 357.

(75) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 27.

مواصلة الأخلاق والدين، لكن بوسائل أخرى. المثل الأعلى الزهدي في كل مكان، لكن الوسائل تتغير، لم تعد القوى الارتكاسية ذاتها. لذا يجري الخلط طوعاً إلى هذا الحد بين النقد وتسوية حساب بين قوى ارتكاسية متنوعة.

«لقد خربت المسيحية بما هي عقيدة أخلاقها الخاصة بها...» لكن نيتشه يضيف: «هكذا على المسيحية بما هي أخلاق أن تمضي أيضاً إلى خرابها». هل يريد القول إن على إرادة الحقيقة أن تكون خراب الأخلاق، مثلما على الأخلاق أن تكون خراب الدين؟ سوف يكون الربح خفيفاً: إرادة الحقيقة هي أيضاً مثل أعلى زهدي، والطريقة لا تزال مسيحية. إن نيتشه يطلب شيئاً آخر، إنه يطلب تغييراً في المثل الأعلى، مثلاً أعلى آخر، «الشعور بصورة أخرى». لكن كيف يكون هذا التغيير ممكناً في العالم الحديث؟ طالما نسأل ما هو المثل الأعلى الزهدي والديني. طالما نطرح هذا السؤال على هذا المثل الأعلى بالذات، تتقدم الأخلاق أو الفضيلة للإجابة بدلاً منه. تقول الفضيلة: إنما أنتم تهاجمونني أنا بالذات، لأنني أكفل المثل الأعلى الزهدي؛ هنالك في الدين ما هو سيء، لكن ثمة أيضاً ما هو خير؛ لقد قطعت هذا الخير، فأنا بالذات أريد هذا الخير. وحين نسأل: لكن ما هي هذه الفضيلة وماذا تريد؟ تتكرر القصة ذاتها. إن الحقيقة تتقدم شخصياً، وتقول: أنا من يريد الفضيلة، أنا أنحمل المسؤولية عن الفضيلة: هي أمي وغايتي. أنا لست شيئاً إذا لم أقض إلى الفضيلة. والحال من ينفي كوني شيئاً ما؟ - إن المراحل التسابية التي قطعناها، من الحقيقة إلى الأخلاق، ومن الأخلاق إلى الدين، يزعم البعض جفلاً نهبطها من جديد بسرعة، ورأسنا إلى الأسفل بحجة التطور. إن الفضيلة تتحمل المسؤولية عن الدين، وتتحمل الحقيقة المسؤولية عن الفضيلة. تكفي إذاً إطالة الحركة. لن يجعلونا نهبط الدرجات ثانية، من دون أن نعثر ثانية على نقطة انطلاق، التي هي أيضاً يَفْقَرُنا: ليست الحقيقة بالذات عصية على النقد، ولا هي من الحق الإلهي، يجب أن يكون النقد نقد الحقيقة بالذات، «سوف تصل غريزة الحقيقة المسيحية، من استنتاج إلى استنتاج، ومن قرار إلى قرار، سوف تصل أخيراً إلى استنتاجها الأكثر إثارة للخوف، إلى قرارها ضد ذاتها؛ لكن هذا سيحصل حين ستطرح على نفسها السؤال التالي: ماذا تعني لإرادة الحقيقة؟ وما أئذا عدت إلى مشكلتي، يا أصدقائي المجهولين (لأنني لا

أعرف لنفسي الى الآن صديقاً واحداً: ما هو بالنسبة لنا معنى الحياة بأسرها، إذا لم يكن ان إرادة الحقيقة هذه تتوصل، في ذاتنا، إلى وعي ذاتها كمشكلة؟ ما أن تعي إرادة الحقيقة ذاتها سوف تصبح بلا أدنى شك موت الأخلاق: هذه هي المسرحية العظيمة من مئة فصل، المحفوظة للقرنين القادمين من التاريخ الأوروبي، وهي مسرحية مربعة من بين كل المسرحيات، لكن ربما تكون من بينها جميعاً خصبة بالأمال الرائعة⁽⁷⁶⁾. في هذا النص الدقيق جداً، كل عبارة موزونة. تعني «من استنتاج إلى استنتاج»، «من قرار إلى قرار» الدرجات الهابطة: من المثل الأعلى الزهدي إلى شكله الأخلاقي، من الوعي الأخلاقي الى شكله النظري. لكن «الاستنتاج الأكثر إثارة للخوف»، «القرار ضد ذاتها» يعني ما يلي: لم يعد للمثل الأعلى الزهدي مخبأ ما وراء إرادة الحقيقة، لم يعد له أحد ليتحمل المسؤولية بدلاً منه. تكفي مواصلة الاستنتاج، والنزول أبعد أيضاً مما كان يراد إنزالنا. يكون المثل الأعلى الزهدي قد أبعد عن مكمنه، ونزع قناعه، ولم يعد ثمة أي شخص ليقوم بدوره. لم يعد هنالك من شخصية أدبية، أو شخصية عالمية. لقد عدنا إلى مشكلتنا، لكننا أيضاً في اللحظة التي تنصير الصعود ثانية: لحظة الشعور بصورة مختلفة، وتغيير المثل الأعلى. لا يريد نيتشه أن يقول إذا أنه ينبغي أن يحل مثل الحقيقة الأعلى، محل المثل الأعلى الزهدي أو حتى الأخلاقي؛ يقول، على العكس، ان طرح إرادة الحقيقة (تفسيرها وتكوينها) للمناقشة يجب أن يمنع المثل الأعلى الزهدي من أن يجعل مثلاً عليا أخرى محل محله، مثلاً عليا تواصله بأشكال أخرى. حين نفرض في إرادة الحقيقة ديمومة المثل الأعلى الزهدي، ننزع من هذا المثل الأعلى شرط ديمومته أو تنكره الأخير. وبهذا المعنى، نكون نحن أيضاً «الحقيقيين» أو «الباحثين عن المعرفة»⁽⁷⁷⁾. لكننا لا نستبدل المثل الأعلى الزهدي، لا نترك شيئاً يبقى من المكان بحد ذاته، نريد أن نحرق المكان، نريد مثلاً أعلى آخر في مكان آخر، طريقة أخرى للمعرفة، مفهوماً آخر للحقيقة، أي حقيقة، لا تُفترض سلفاً في إرادة للحقيقة، بل تُفترض إرادة أخرى بالكامل.

(76) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 27.

(77) «نحن الباحثين عن المعرفة». يقول نيتشه أيضاً أن السادة أناس «حقيقيون» بمعنى غير المعنى السابق: أصل الأخلاق، المبحث الأول، 5.

13 - الفكر والحياة

غالباً ما يأخذ نيتشه على المعرفة نيتها معارضة الحياة، قياس الحياة والحكم عليها، اعتبار نفسها غاية. بهذا الشكل بالذات كان القلب السقراطي قد ظهر في أصل الحاشية. ولن ينفك نيتشه يقول: إن المعرفة، وهي وسيلة بسيطة خاضعة للحياة، جعلت من نفسها غاية، قاضياً، هيئة علياً⁽⁷⁸⁾. لكن علينا أن نفهم أهمية هذه النصوص: إن تعارض المعرفة والحياة، والعملية التي تجعل المعرفة نفسها بواسطتها قاضياً للحياة، هما عَرَضَان، ولا أكثر من عَرَضَيْن. إن المعرفة تعارض الحياة، لكن لأنها تعبر عن حياة تناقض الحياة، حياة ارتكاسية تجد في المعرفة بحد ذاتها وسيلة لحفظ نموذجها وجعله ينتصر. (هكذا تعطي المعرفة الحياة قوانين تفصلها عما تستطيع، وتجعلها تتحاشى الفعل وتمنعها من الفعل، مبقية إياها في الأطار الضيق لردود الفعل الممكنة مراقبتها علمياً: تقريباً كالحيوان في حديقة للحيوان. لكن هذه المعرفة التي تقيس الحياة وتحددها وتكيفها إنما هي مصنوعة بكاملها على مثال حياة ارتكاسية، في حدود حياة ارتكاسية). - لن نندش إذاً لكون نصوص أخرى لنيتشه أكثر تعقيداً، إذا لم نكتف بالأعراض ودخلنا في التفسير. لا يعود يأخذ نيتشه عندئذ على المعرفة تعاملها مع ذاتها كفاية، بل يأخذ عليها جعلها من الفكر مجرد وسيلة في خدمة الحياة. لم يعد يحدث لنيتشه أن يأخذ على سقراط كونه وضع الحياة في خدمة المعرفة، بل على العكس بات يأخذ عليه كونه وضع الفكر في خدمة الحياة. «يخدم الفكر الحياة، لدى سقراط، في حين كانت الحياة تخدم الفكر لدى كل الفلاسفة السابقين»⁽⁷⁹⁾. لن نجد أي تناقض بين هذين النوعين من النصوص، إذا كنا حساسين أولاً حيال التلاوين المختلفة لكلمة حياة: حين يضع سقراط الحياة في خدمة المعرفة، يجب أن نفهمها بمعنى الحياة بكاملها التي تصبح بذلك ارتكاسية؛ لكن حين يضع الفكر في خدمة الحياة، يجب أن تكون في ذهننا هذه الحياة الارتكاسية بوجه خاص، التي تصبح مثال الحياة كلها والفكر بحد ذاته. وسوف نرى قديراً أقل من التناقض بين النوعين من النصوص إذا

(78) إرادة القوة، القسمان الأول والثاني.

(79) ولادة الفلسفة.

كنا حساسين حيال الفرق بين «المعرفة» و«الفكر». (ثمة أيضاً، ليس ثمة موضوعاً كانطية محوطة بعمق، ومقلوبة ضد كانط؟).

حين تجعل المعرفة نفسها مشترعة، يكون الفكر هو الخاضع الأكبر. إن المعرفة هي الفكر بالذات، لكن الفكر الخاضع للعقل كما لكل ما يعبر عن نفسه في العقل. إن غريزة المعرفة هي الفكر إذاً، لكن الفكر في علاقته بالقوى الارتكاسية، التي تستولي عليه أو تكتسبه. لأن هذه هي الحدود نفسها التي تحددها المعرفة العقلانية للحياة، لكن كذلك التي تحددها الحياة العاقلة للفكر؛ وذلك في الوقت نفسه الذي تخضع فيه الحياة للمعرفة، لكن كذلك في حين يخضع الفكر للحياة. في كل حال، تارة يثبنا العقل عن اجتياز حدود معينة، وطوراً يحظر علينا ذلك: لأن هذا غير مُجْبِد (المعرفة موجودة هنا لتَوْقُع المستقبل)، ولأنه قد يكون سيئاً (الحياة موجودة هنا لتكون فاضلة)، ولأنه مستحيل (ليس ثمة من شيء نراه أو نتصوره خلف الحقيقة⁽⁸⁰⁾). - لكن ألا يعبر النقد، المتصور كتنقذ للمعرفة بالذات، ألا يعبر عن قوى جديدة قادرة على إعطاء معنى آخر للفكر؟ فكر يمضي إلى أقصى ما تستطيعه الحياة، فكر قد يمضي بالحياة إلى أقصى ما تستطيعه. بدلاً من معرفة تعارض الحياة، فكر يثبت الحياة. تصبح الحياة قوة الفكر الفاعلة، لكن يصبح الفكر القوة الاثباتية للحياة. يأخذ الاثنان الاتجاه ذاته، فيما يجزأ أحدهما الآخر ويحطم حدوداً، خطوة لهذه وخطوة للآخر، من ضمن الجهد المبذول للإبداع لا مثيل له. إن التفكير قد يعني التالي: اكتشاف امكانيات جديدة للحياة، اختراعها. «هنالك حيوات تصل فيها الصعوبات إلى حدود المعجزة؛ انها حيوات المفكرين. ويجب إصاخة السمع إلى ما يروى لنا بصدهم، لأننا نكتشف فيه امكانيات حياة يعطينا مجرد سردها الفرح والقوة، ويسلط ضوءاً على حياة من يأتون بعدهم. هنالك من الابداع والتأمل والجسارة والياس والأمل قدر ما هنالك في رحلات كبار الملاحين؛ وإنها أيضاً، والحق يقال، لرحلات استكشاف في الحقول الأبعد والأخطر من حقول الحياة. أما المذهل في هذه الحيوات فنانجم عن كون غريزتين متعاديتين، تسحبان في اتجاهين

(80) منذ أصل المأساة، كان أبولون يظهر بهذا الشكل: يرسم حول الافراد حدوداً، ويذكرهم دائماً في ما بعد بها كقوانين شاملة ومقدسة؛ في تعاليمه المتعلقة بمعرفة الذات وبالاعتدال (أصل المأساة، 9).

متعاكسين، تبدوان مضطرتين للسير تحت النير ذاته: الغريزة التي تنزع إلى المعرفة تجد نفسها مجبرة بلا انقطاع على مغادرة الأرض التي اعتاد الإنسان أن يعيش فيها وعلى الاندفاع في الغامض، والغريزة التي تريد الحياة تجد نفسها مضطرة للبحث بلا انقطاع خيط عشواء عن مكان جديد تقيم فيه⁽⁸¹⁾. بتعبير أخرى: تتخطى الحياة الحدود التي تحلدها لها المعرفة، لكن الفكر يتجاوز الحدود التي تحلدها له الحياة. يكف الفكر عن أن يكون⁽⁸²⁾ ratio، وتكف الحياة عن أن تكون رد فعل. يعبر المفكر هكذا عن القرابة الرائعة بين الفكر والحياة: الحياة الجاعلة من الفكر شيئاً ما فاعلاً، والفكر الجاعل من الحياة شيئاً ما إثباتياً. هذه القرابة، على وجه العموم، لدى نيتشه، لا تظهر فقط كالسر ما قبل السقراطي بامتياز، بل أيضاً كجوهر الفن.

14 - الفن

إن تصور نيتشه للفن هو تصور مأساوي، يقوم على مبدئين يجب تصورهما كمبدئين قديمين جداً، لكن كذلك كمبدئين للمستقبل. أولاً، إن الفن هو عكس عملية «متجردة»: إنه لا يشفي، ولا يهدئ، ولا يصنّد، ولا يجرّد، وهو لا «يوقف» الشهوة، أو الغريزة، أو الإرادة. إن الفن هو، على العكس، «حفّاز لإرادة القوة»، «مثير للإرادة». إننا نفهم بسهولة المعنى النقدي لهذا المبدأ: هو يفضح كل تصور ارتكاسي للفن. حين كان أرسطو يفهم المأساة كتطهير طبي أو كتصعيد أخلاقي، كان يعطيها فائدة، لكن فائدة تختلط بفائدة القوى الارتكاسية. وحين يميز كانط الجمال من كل فائدة، حتى أخلاقية، يضع نفسه أيضاً من وجهة نظر ردود فعل مشاهد، لكن مشاهد أقل فأقل موهبة، لم يعد ينظر إلى الجمال إلا نظرة منزّهة. وحين يبلور شوبنهاور نظريته عن التجرد (من الفائدة)، يعمم باعترافه الشخصي تجربة شخصية، تجربة الشاب الذي للفن عليه (كما للرياضة على آخرين) تأثير مهدي جنسي⁽⁸²⁾. يفرض سؤال نيتشه نفسه أكثر مما في أي وقت مضى:

(81) ولادة الفلسفة.

(82) كلمة لاتينية معناها العقل، وتأتي أيضاً بمعنى الاستدلال، والحساب (م).

(82) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 6.

من ينظر الى الجمال بصورة منزهة؟ إن الحكم على الفن يأتي دائماً من وجهة نظر المشاهد، مشاهد أقل فأقل فناً. إن نيتشه يطالب بعلم جمال للابداع، علم جمال بجماليون. لكن لماذا يظهر الفن، من وجهة النظر الجديدة هذه بالضبط، كحافز لإرادة القوة؟ لماذا تحتاج إرادة القوة لمثير، هي التي لا تحتاج إلى علة، أو هدف أو تمثيل؟ ذلك لأنها لا تستطيع أن تنطرح كإثباتية إلا في علاقة بالقوة الفاعلة، بحياة فاعلة. إن الإثبات هو ناتج فكر يفترض حياة فاعلة كشرطه وملازمه. وفقاً لنيتشه، لم يتم بعد فهم ما تعني حياة فنان: نشاط هذه الحياة الذي يلعب دور حفاز للإثبات المتضمن في العمل الفني بالذات، إرادة قوة الفنان بما هو فنان.

ويقوم المبدأ الثاني للفن على ما يلي: الفن أعلى قوة للزائف، إنه يعظم «العالم بوصفه خطأ»، يقدس الكذب، يجعل من إرادة الخداع مثلاً أعلى راقياً⁽⁸³⁾. ويأتي هذا المبدأ الثاني بصورة ما بالقضية العكسية للمبدأ الأول؛ ما هو فاعل في الحياة لا يمكن أن يتم إلا في علاقة بإثبات أكثر عمقاً. إن نشاط الحياة هو كقوة للزائف، هو الخداع، والتمويه، والبهر، والاعواء. لكن لتتم قوة الزائف هذه يجب أن تُنتقى، أن تُضاعف أو تُكرر، إذاً أن تُرفع إلى قوة أعلى. يجب نقل قوة الزائف إلى حدود إرادة خداع، إرادة فنانة قادرة وحدها على التنافس مع المثل الأعلى الزهدي ومعارضة هذا المثل الأعلى بنجاح⁽⁸⁴⁾. إن الفن يخترع بالضبط أكاذيب ترفع الزائف إلى تلك القوة الإثباتية الأعلى، يجعل من إرادة الخداع شيئاً يثبت نفسه في قوة الزائف. إن الظاهر، بالنسبة للفنان، لم يعد يعني نفي الواقع في هذا العالم، بل هذا الانتقاء، هذا التصحيح، تلك

(83) المسافر وظله (مشروع مقدمة، 6): «ليس العالم بوصفه شيئاً في ذاته (هذا الأخير فارغ، فارغ من المعنى وجدير بضحكة هوميرية) إن العالم بوصفه خطأ غني جداً بالدلالة، عميق جداً ورائع للغاية.. إرادة القوة، القسم الأول، 453: «الفن أعطي لنا لمنعنا من الموت من الحقيقة». أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 25: «إن الفن، الذي يقدس الكذب بالضبط، ويضع إرادة الخداع بجانب راحة الضمير، هو من حيث المبدأ أكثر تعارضاً مع المثل الأعلى الزهدي مما هو العلم».

(84) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 25.

المصنعة، ذلك الاثبات⁽⁸⁵⁾. ربما تأخذ الحقيقة آنذاك دلالة جديدة. الحقيقة هي ظاهر. الحقيقة تعني إتمام القوة، الرفع إلى القوة العليا. لدى نيتشه، نحن الفنانين = نحن الباحثين عن المعرفة أو عن الحقيقة = نحن مخترعي إمكانات حياة جديدة.

15 - صورة الفكر الجديدة

إن صورة الفكر الدوغمائية تظهر في ثلاث أطروحات أساسية:

1 - يقال لنا إن المفكر بوصفه مفكراً يريد الحقيقة ويحبها (صدق المفكر)؛ وإن الفكر بوصفه فكراً يمتلك الحقيقة أو يحتويها صراحةً (فطرية الفكرة، قَبْلِيَّة a priori المفاهيم)؛ وإن التفكير هو الممارسة الطبيعية لطاقة، وإنه يكفي إذاً التفكير «حقاً» للتفكير مع حقيقة (طبيعة الفكر المستقيمة، الفطرة السليمة المشتركة عالمياً)؛ يقال لنا أيضاً إننا ننحرف عن الحقيقة، لكن بفعل قوى غريبة عن الفكر (الجسم، الأهواء، المصالح المحسوسة). ولأننا لسنا كائنات مفكرة وحسب، نسقط في الخطأ، ننظر إلى الزائف على أنه الحقيقة. الخطأ: هذا هو الأثر الوحيد، في الفكر بوصفه فكراً، للقوى الخارجية التي تعارض الفكر؛

2 - ويقال لنا أخيراً إنه تكفي طريقة من أجل التفكير بشكل جيد، من أجل التفكير حقاً. والطريقة هي حيلة، لكن نلتحق بواسطتها بطبيعة الفكر، تنتسب إلى هذه الطبيعة وتنفادي تأثير القوى الخارجية التي تفسدها وتلهينا. تنفادي بالطريقة الخطأ. لا تهتم الساعة والمكان، إذا طبقنا الطريقة: إنها تجعلنا ندخل في حقل «ما له قيمة في كل زمان ومكان».

والأكثر مدعاة للفضول في صورة الفكر هذه، إنما هو الطريقة التي يُتصوّر فيها الحقيقي كشامل Universel مجرد. لا يجري الانتساب أبداً إلى قوى فعلية تصنع الفكر، ولا يُنسب الفكر بالذات، أبداً، وإلى القوى الفعلية التي يفترضها بوصفه فكراً. لا يُنسب الحقيقي أبداً إلى ما يفترضه سلفاً. والحال أنه

(85) غسق الآلهة الزائفين، «العقل في الفلسفة»، 6: «يعني الظاهر هنا الواقع المكرر، مرة أخرى، لكن بشكل انتقاء، مضاعفة، تصحيح. ليس الفنان المأساوي منشأماً، إنه يقول نعم لكل ما هو إشكالي ورهيب، إنه ديونيزي».

ليست هناك حقيقة لا تكون، قبل كونها حقيقة، إتمام معنى أو تحقيق قيمة. إن الحقيقة كمفهوم تكون غير محدّدة إطلاقاً. كل شيء يتوقف على قيمة ما تفكر فيه وعلى معناه. إن لدينا دائماً الحقائق التي نستحقها تبعاً لمعنى ما نتصوره، ولقيمة ما نعتقد. لأن معنى يمكن التفكير فيه، أو مفكراً فيه، يجري إتمامه دائماً بمقدار ما أن القوى التي تطابقه في الفكر تستولي أيضاً على شيء ما، تستملك شيئاً ما خارج الفكر. من الواضح أن الفكر لا يفكر أبداً بواسطة ذاته، مثلاً لا يجد الحقيقة بذاته. يجب تفسير حقيقة فكر ما وتقويمها انطلاقاً من القوى *les forces* أو المقدرة *puissance* التي تدفعه إلى أن يفكر، وإلى أن يفكر في هذا بدلاً مما في ذلك. حين نُكَلِّم على الحقيقة «بمحصر المعنى»، عن الحقيقي كما يكون في ذاته، أو لأجل ذاته أو حتى لأجلنا نحن، علينا أن نسأل أي قوى تختبئ في فكر هذه الحقيقة، وبالتالي ما هو معناها وما هي قيمتها. إنه لواقع مثير للبلبل: أن يكون الحقيقي المتصور كشامل مجرد، والفكر المتصور كعلم خالص لم يسيئ يوماً إلى أحد. ذلك أن النظام القائم والقيم المتداولة تجد في هذا الواقع أفضل دعامة لها، على الدوام. «نظهر الحقيقة كمخلوقة ساذجة ومحبة لرفاهيتها، تعطي كل السلطات القائمة، وباستمرار، ضماناً بأنها لن تسبب يوماً لأحد أدنى إرباك، لأنها بعد كل شيء ليست سوى العلم الخالص»⁽⁸⁶⁾. هاكُم ما تخفيه صورة الفكر الدوغمائية: عمل القوى السائدة التي تحدد الفكر كعلم خالص، عمل القدرات *puissances* السائدة التي تعبر عن نفسها مثالياً في الحقيقي كما يكون في ذاته. إن إعلان لا يبرز الغريب لا يزال ينزل بثقله على الفلسفة: إنتاج حقائق جديدة، لكن بوجه خاص «من دون قلب المشاعر السائدة». ومن كانط إلى هيغل، رأينا الفيلسوف يبقى، في المحصلة، شخصاً بالغ التهذيب وشديد الورع، يحب أن يخلط بين غايات الثقافة وخير الدين، أو الأخلاق أو الدولة. لقد تشبّى العلم نقداً، لأنه كان يجعل فاعليات العالم تمثل أمامه، لكن بهدف أن يعيد إليها ما يدين لها به، أي إقرار الحقيقي كما يكون في ذاته أو لأجل ذاته أو لأجلنا⁽⁸⁷⁾.

(86) الاعتبارات غير الحالية، القسم الثاني، «شوبنهاور مربياً»، 3.

(87) الاعتبارات غير الحالية، القسم الثالث، «شوبنهاور مربياً»، 3، 4، 8.

إن صورة جديدة للفكر تعني أولاً ما يلي: ليس الحقيقي هو عنصر الفكر. إن عنصر الفكر هو المعنى والقيمة. ليست مقولات الفكر هي الحقيقي والزائف، بل التبيل والخسيس، العالي والسافل، وفقاً لطبيعة القوى التي تستولي على الفكر بحد ذاته. إن لدينا دائماً، من الحقيقي كما من الزائف، الحصة التي نستحقها: هنالك حقائق للسفالة، حقائق هي حقائق العبد. وعلى العكس، تحسب أفكارنا الأسمى حساب الزائف؛ أكثر من ذلك، لا تتخلى أبداً عن أن تجعل من الزائف قوة سامية، قوة إثباتية وفنانة، تجد في العمل الفني، إتمامها، تحقيقها، صيرورتها - حقيقية⁽⁸⁸⁾. وتتفرع من ذلك نتيجة ثانية: ليست حالة الفكر السلبية هي الخطأ. إن تضخم مفهوم الخطأ في الفلسفة ينم عن ثبات الصورة الدوغمائية. فوقاً لهذه الأخيرة، كل ما يعارض الفكر، في الواقع، ليس له إلا تأثير واحد على الفكر بوصفه فكراً: أن يجعله يضل. يعبر مفهوم الخطأ إذاً قانوناً عن أسوأ ما يمكن أن يحصل للفكر، أي عن وضع فكر منفصل عن الحقيقة. وهنا أيضاً يقبل نيتشه بالمشكلة كما هي مطروحة قانوناً. لكن الطابع قليل الجدية الخاص بالأمثلة التي غالباً ما يتذرع بها الفلاسفة لابرار الخطأ (كالقول صباح الخير يا تيتيت Thétète حين نلتقي تيودور، والقول $2 + 6 = 3$)، يبين بصورة كافية أن مفهوم الخطأ هذا هو على وجه الحصر من قبيل تعميم حالات فعلية هي نفسها صيبانية، أو اصطناعية أو مثيرة للسخرية. فمن يقول $2 + 3 = 6$ ، إلا الولد الصغير في المدرسة؟ ومن يقول «صباح الخير يا تيتيت» إلا قصير النظر أو الشارد؟ إن للفكر الراشد والمجتهد أعداء آخرين، حالات نافية أكثر عمقاً. فالحماقة هي بنية للفكر بما هو فكر: ليست طريقة في الوقوع في الخطأ، إنها تعبر قانوناً عن اللامعنى في الفكر. ليست الحماقة خطأ ولا هي نسيج أخطاء. فنحن نعرف أفكاراً بلهاء، وأحاديث بلهاء مصنوعة بكاملها من الحقائق؛ لكن هذه الحقائق سافلة، وتصدر عن نفس سافلة، وثقيلة ورضائية. الحماقة و، بصورة أعمق، ما تكون عَرَضاً من أعراضه: طريقة سافلة في التفكير. هاكُم ما يعبر قانوناً عن وضع نفس تسيطر عليها القوى

(88) إنساني إنساني جداً، 146: «إن للفنان، بما يخص معرفة الحقيقة، أخلاقية أضعف مما

لدى المفكر؛ لا يريد إطلاقاً أن يسمح بأن تُتَرَع منه التفسيرات الباهرة للحياة».

الارتكاسية. في الحقيقة كما في الخطأ، لا يكتشف الفكر الأبله إلا الأكثر دونية، الأخطاء الساقلة والحقائق الساقلة التي تعبر عن انتصار العبد، وسيادة القيم الدينية أو قوة نظام قائم. إن تيتشه الداخل في صراع مع عصره، لا يكف عن التنديد بالشكل التالي: كم من السفالة كي يتمكن المرء من قول كذا، وكي يستطيع التفكير في هذا!

لا يتحدد مفهوم الحقيقة إلا تبعاً لتيولوجيا تعددية. والتيولوجيا تبدأ بطوبولوجيا^(٥). يتعلق الأمر بمعرفة إلى أي منطقة تنتمي هكذا أخطاء وحقائق كهذه، ما هو نموذجها، من يصوغها ويتصورها. إخضاع الحقيقي لامتحان السافل، لكن أيضاً إخضاع الزائف لامتحان السامي: هذه هي المهمة النقدية بالفعل والوسيلة الوحيدة للتعرف إلى الذات في «الحقيقة». حين يسأل أحدهم ما فائدة الفلسفة، يجب أن يكون الجواب عدوانياً، لأن السؤال يريد أن يكون سائراً ولاذعاً. لا تَصْلُح الفلسفة للدولة ولا للكنيسة، اللتين لهما هموم أخرى. لا تخدم أية قوة سائدة. تصلح الفلسفة لإثارة الحزن. فالفلسفة التي لا تحزن أحداً ولا تعاكس أحداً ليست بفلسفة. إنها تصلح للإضرار بالحماسة، تجعل من الحماسة شيئاً مخجلاً⁽⁸⁹⁾. ليس لها من استخدام غير هذا: أن تفضح سفالة الفكر بكل أشكالها. هل هنالك نظام، خلا الفلسفة، يطرح على نفسه نقد كل المخاتلات، أيأ يكن مصدرها وهدفها؟ فَضَّح كل الأوهام التي لا تغلب القوى الارتكاسية بدونها. فَضَّح ما في المخاتلة من مزيج من السفالة والحماسة، هذا المزيج الذي يشكل لذلك تواطؤ الضحايا والفاعلين المدهش. وأخيراً تجفّل

(٥) فرع من الرياضيات يعنى بدراسة موقع الشيء الهندسي بالنسبة إلى الأشياء الأخرى، لا بالنسبة لشكله أو حجمه (م).

(89) الاعتبارات غير الحالية، القسم الثاني، وشونهاور مريباً، 8: «اعترض دوجينوس حين جرى امتداح فيلسوف أمامه: ماذا لديه من عظيم يُظهره، هو الذي انتصر زمناً طويلاً للفلسفة من دون إثارة حزن أحد؟ في الواقع يجب أن نقش على ضريح فلسفة الجامعة العبارة التالية: لم تحزن أحداً، العرفان البهيم، 328: لقد ألقى الفلاسفة القدامى موعظة ضد الغبارة، ولا تتسائل هنا إذا كان لهذه الموعظة أساس أفضل من أساس الموعظة ضد الأتانية - إن المؤكد هو أنها جردت الغبارة من راحة ضميرها: لقد أضّر هؤلاء الفلاسفة بالحماسة».

الفكر شيئاً ما عدوانياً، وفاعلاً وإثباتياً. صُنِعَ أناس أحرار، أي أناس لا يخلطون بين غايات الثقافة واستفادة الدولة أو الأخلاق أو الدين. مكافحة الاضطغان والاحساس بالخطأ اللذين يقومان لدينا مقام الفكر. التغلب على النافي وأمجاده الزائفة. من له مصلحة في كل ذلك عدا الفلسفة؟ نقول لنا الفلسفة كناقدة أكثر ما فيها من إيجابي: عملية إثابة إلى الرشد. ولا نسارعُ للمناداة في هذا الصدد بإخفاق الفلسفة. مهما تكن الحماقة والسفالة كبيرتين، ربما تكونان أكبر أيضاً لو لم يبق قليل من الفلسفة يمنعهما في كل حقبة من أن تمضيا بعيداً قدر ما تشاءان، ويحظر على كل منهما، ولو بالسماع، أن تكون حقائقاً أو سافلة إلى الدرجة التي تمنى بلوغها. إن بعض التجاوزات محظرة عليهما، لكن من غير الفلسفة يحظر عليهما ذلك؟ من يجبرهما على التنكر، وتصنع النبل والذكاء، والتفكير؟ لا شك أنه توجد مخاتلة فلسفية بوجه الحصر؛ إن صورة الفكر الدوغمائية وكاريكاتور النقد يشهدان على ذلك: لكن مخاتلة الفلسفة تبدأ منذ اللحظة التي تتخلى فيها هذه عن دورها... المثيب إلى الرشد، وتحسب حساب الفاعليات السائلة: حين تتخلى عن الاضرار بالحماقة، وعن فضح السفالة. صحيح، يقول نيتشه، أن الفلاسفة المعاصرين أصبحوا نجوماً مذنبية⁽⁹⁰⁾. لكن، من لوكرس إلى فلاسفة القرن الثامن عشر، علينا أن نراقب هذه النجوم المذنبية، وأن نتبعها إذا أمكن، نعثر من جديد على طريقها العجيب. لقد عرف الفلاسفة - النجوم المذنبية أن يجعلوا من التعددية فن تفكير، فناً نقدياً. عرفوا أن يقولوا للناس ما كان يخفيه إحساسهم بالخطأ واضطغانهم. عرفوا أن يعارضوا القيم والفاعليات السائلة إن لم يكن بشيء فبصورة رجل حر. وبعد لوكرس، كيف يمكن أن يُطرح بعد السؤال: ما نفق الفلسفة؟

من الممكن سؤال ذلك لأن صورة الفيلسوف تُقَسَّم باستمرار. يصور كحكيم، هو الذي ليس سوى صديق للحكمة، صديق بمعنى مُتَبَسِّس، أي المناهض للحكمة، ذلك الذي يضطر لوضع قناع الحكمة كي يبقى حياً.

(90) ولادة الفلسفة - الاعتبار غير الحالية، القسم الثاني، «شونهاور مريبه»، 7: «ترسل الطبيعة الفيلسوف إلى البشرية كسهم؛ هي لا تصوب، لكنها تأمل أن يبقى السهم عالماً في مكان ما».

يجعلون منه صديقاً للحقيقة، هو الذي يُخضع الحقيقي لأقصى امتحان، والذي تخرج منه الحقيقة مبضعة على قدر ديونيزوس: امتحان المعنى والقيمة. يجري تقييم صورة الفيلسوف بكل تنكراته الضرورية، لكن كذلك بكل الخيانات التي تجعل منه فيلسوف الدين، وفيلسوف الدولة، وجماع القيم المتناولة، وموظف التاريخ. إن صورة الفيلسوف الأصيلة لا تبقى حية بعد ذلك الذي عرف أن يجسدها لبعض الوقت، في عصره. يجب استعادتها، إنعاشها من جديد، وأن تجد حقل نشاط جديداً في العصر التالي. إذا لم تتم استعادة عمل الفلسفة النقدي بصورة فاعلة في كل عصر، تموت الفلسفة، وتموت معها صورة الفيلسوف وصورة الإنسان الحر. لا تنتهي الحماقة والسفالة من تكوين مزائج جديدة. تبقى الحماية والسفالة على الدوام سفالة زمننا ومعاصرنا وحماقتهم، حماقتنا وسفالتنا⁽⁹¹⁾. وخلافاً لمفهوم الخطأ اللازمي، لا تنفصل السفالة عن الزمن، أي عن هذا النقل للحاضر، عن هذه الحالية التي تنجسد فيها وتحرك. لهذا السبب تكون للفلسفة علاقة أساسية بالزمن: إن الفيلسوف، المعاكس لزمته دائماً، وناقد العالم الحالي، يشكل مفاهيم لا هي أبدية ولا هي تاريخية، لكنها مغايرة لزمناها وغير حالية. إن التعارض الذي تتحقق فيه الفلسفة هو تعارض اللاحالي مع الحالي، والمغاير لزمناه مع زمننا⁽⁹²⁾. وفي المغاير لزمناه، هنالك حقائق أكثر دواماً من الحقائق التاريخية والأبدية مجتمعة: حقائق الزمن القادم. إن التفكير بصورة فاعلة، إنما هو «اليفعل بصورة لا حالية، إذاً ضد الزمن، وبذلك بالذات على الزمن، لصالح زمن قادم (كما أمل)»⁽⁹³⁾. ليست سلسلة الفلاسفة سلسلة الحكماء الأبدية، كما ليست تسلسل التاريخ، بل هي سلسلة مكسورة، هي تعاقب النجوم المذنبة، وانقطاعها وتكرارها التي لا يمكن إرجاعها إلى أبدية السماء التي تتجاوزها، ولا إلى تاريخية الأرض التي تحلق فوقها. ليس هنالك من فلسفة أبدية، كما ليس هنالك فلسفة تاريخية. إن أبدية الفلسفة كما تاريخيتها

(91) المسبوح الدجال، 38: «ككل بعيد النظر، أعامل بتسامح عظيم مع الماضي، أي أنني بشهامة أقدر نفسي بنفسي... لكن شعوري يتقلب، ويتفجر، حالماً أدخل في الزمن الحديث، في زمننا».

(92) الاعتبارات غير الحالية، القسم الأول، «فائدة الدراسات التاريخية وعاقبتها»، المقدمة.

(93) الاعتبارات غير الحالية، القسم الثاني، «شونهاور مربياً»، 4-3.

إنما تُردُّان إلى ما يلي: الفلسفة، التي في غير زمنها دائماً، في غير زمنها في كل عصر.

إذ يضع نيتشه الفكر في عنصر المعنى والقيمة، وإذ يجعل من الفكر الفاعل نقداً للحماقة والسفالة، يقترح صورة جديدة للفكر. ذلك أن التفكير ليس الممارسة الطبيعية لطاقة مطلقاً. لا يفكر الفكر مطلقاً لوحده بذاته؛ كما لا يحدث مطلقاً أن تبليه ببساطة قوى تبقى خارجه. إن التفكير يتوقف على القوى التي تستولي على الفكر. طالما فكّرنا منشغل بالقوى الارتكاسية، طالما يجد معناه في القوى الارتكاسية، يجب أن نعترف بأننا لا نفكر بعد. إن التفكير يدل على نشاط الفكر؛ لكن للفكر طوقه ليكون غير فاعل، ويمكنه أن يكرس جهوده لذلك بالكامل، وبكل قواه. والأوهام التي تنتصر بواسطتها القوى الارتكاسية تشكل أسفل ما في الفكر، الطريقة التي يبقى بواسطتها غير فاعل ويهتم بالآ يفكر. وحين يعلن هابدهغر: إننا لا نفكر بعد، فثمة أصل لهذه الموضوعية لدى نيتشه. ننتظر القوى القادرة على أن تجعل من الفكر شيئاً فاعلاً، فاعلاً بصورة مطلقة، الفاعلية القادرة على أن تجعل منه إيجاباً. إن التفكير، كمنشأ، هو دائماً فاعلية ثانية للفكر، ليس الممارسة الطبيعية لطاقة بل هو حدث خارق في الفكر بالذات، لأجل الفكر بالذات. التفكير هو فاعلية للفكر في المرتبة.... لكن يجب أن يرتفع إلى هذه الفاعلية، أن يصبح «الخفيف»، «الانباتي»، «الراقص». والحال أنه لن يبلغ يوماً هذه الفاعلية، إذا لم تمارس قوى عنفاً عليه. يجب أن يُمارس عليه عنف بوصفه فكراً، يجب أن تعجبه فاعلية على التفكير، ترمي به في صيرورة - فاعلة. إن إكراهاً كهذا، ترويضاً كهذا، هو ما يسميه نيتشه «ثقافة». فالثقافة، وفقاً لنيتشه، هي في جوهرها ترويض وانتقاء⁽⁹⁴⁾. إنها تعبر عن عنف القوى التي تستولي على الفكر لتجعل منه شيئاً فاعلاً، إيجابياً. - ولن نفهم مفهوم الثقافة هذا إلا إذا أدركنا كل الطرق التي يعارض بها الطريقة. إن الطريقة تفترض دائماً إرادة حسنة للمفكر، «قراراً مع سبق التصميم». أما الثقافة فهي، على العكس، عنف يخضع له الفكر، تكوين للفكر تحت تأثير قوى انتقائية،

(94) الاعيادات غير الحالية، القسم الثاني، «شوبنهاور مفكر»، 6. - إرادة القوة، القسم الرابع.

ترويض يُشرك كل لا وعي المفكر. لم يكن الاغريق يتكلمون على طريقة، بل على paideia⁽⁹⁵⁾؛ كانوا يعرفون أن الفكر لا يفكر انطلاقاً من إرادة حسنة، بل بفضل قوى تمارس عليه لإجباره على التفكير. حتى أفلاطون كان لا يزال يميز بعد ما يجبر على التفكير وما يترك الفكر غير فاعل؛ وفي أسطورة الكهف، كان يُخضع الـ paideia للعنف الذي يتعرض له سجين إما للخروج من الكهف أو للعودة إليه⁽⁹⁶⁾. هذه الفكرة الاغريقية عن عنف انتقائي للثقافة هي التي يعثر عليها نيتشه في نصوص شهيرة. «فلتأمل تنظيمنا الجزائي القديم، وسندرك الصعوبات الموجودة على الأرض لتربية شعب من المفكرين...»: حتى أعمال التعذيب ضرورية هناك. «لقد أضعنا في مدارسنا فكرة تعلم التفكير...» «مهما بيد ذلك غريباً، فكل ما يوجد أو وجد يوماً على الأرض، في ما يتعلق بالحرية، والرفاهة، والجسارة، والرقص، ورباطة الجأش الجديرة بسيد، لم يتمكن من الازدهار يوماً إلا في ظل طغيان القوانين التعسفية»⁽⁹⁶⁾.

ولا شك أن ثمة سخرية في هذه النصوص: و«شعب المفكرين» الذي يتكلم عليه نيتشه، ليس الشعب الاغريقي، بل هو الشعب الألماني. لكن، أين هي السخرية؟ ليس في فكرة أن الفكر لا يتوصل الى التفكير إلا تحت تأثير قوى تمارس عليه العنف. وليس في فكرة الثقافة كترويض عنيف. إن السخرية تظهر بالأحرى في شك بصدد صيرورة الثقافة. يجري البدء كإغريق، والانتهاى

(95) باليونانية في الأصل الفرنسي (P).

(96) أفلاطون، الجمهورية، الكتاب السابع: أنظر ليس فقط الى أسطورة الكهف، بل أيضاً الى المقطع المشهور عن «الأصابع» (التمييز بين ما يجبر على التفكير وما لا يجبر عليه) - يطور أفلاطون عندئذ صورة عن الفكر مختلفة جداً عن الصورة التي تظهر في نصوص أخرى. هذه النصوص الأخرى تقدم لنا تصوراً دوغمائياً منذ الآن: الفكر كحب للحق والجمال والخير واشتقاء لها. أن يكون بالامكان أن نعارض لدى أفلاطون بين صورتين الفكر هاتين، حيث الثانية فقط سقراطية بشكل خاص؟ أليس ما يريد أن يقول نيتشه عندما يتصح به «محاولة تمييز أفلاطون من دون سقراط هو شيء من هذا القبيل؟» (أنظر ولادة الفلسفة).

(96) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 3 - غسق الآلهة الزائفين، وما يفقده الألمان الآن، 7. - ما وراء الخير والشر، 188.

كألمان. في العديد من النصوص الغريبة، يُبرز نيتشه خيبة ديونيزوس أو أريان هذه: أن يجد المرء نفسه إزاء ألماني حين يريد إغريقياً⁽⁹⁷⁾. - إن لنشاط الثقافة النوعي هدفاً نهائياً هو تكوين الفنان، والفيلسوف⁽⁹⁸⁾. كل عنفها الانتقائي هو في خدمة هذه الغاية. وأهتم الآن بنوع من الناس تقود غائيته⁽⁹⁹⁾ téléologie إلى أعلى بقليل من خير دولة⁽⁹⁹⁾. إن النشاطات الثقافية الرئيسية للكنائس والدول تكون بالأحرى سنكسار الثقافة بالذات الطويل. وحين تشجع دولة ما الثقافة، ولا تشجعها إلا لشحابي نفسها بنفسها، ولا تتصور يوماً وجود هدف أسمى من خيرها ووجودها. مع ذلك، ومن جهة أخرى، يقوم الخلط بين النشاط الثقافي وخير الدولة على شيء ما فعلي. إن عمل القوى الفاعلة الثقافي يتعرض، في كل لحظة، لتهديد حرقه عن معناه: يحدث بالضبط أن ينتقل لمصلحة القوى الارتكاسية. إن عنف الثقافة هذا، يحصل أن تأخذ الكنيسة أو الدولة على عاتقها لتحقيق أهداف هي أهدافهما. ويحصل أن تحرف القوى الارتكاسية هذا العنف عن الثقافة، وأن تجعل منه قوة ارتكاسية بالذات، وسيلة لتخيل الفكر أكثر أيضاً، وللحط منه. يحصل أن تخلط بين عنف الثقافة وعنفا الخاص بها، قوتها الخاصة بها⁽¹⁰⁰⁾. إن نيتشه يسمي هذه السيرورة «انحطاط الثقافة»، وسوف نعرف في ما بعد إلى أي حد هي محتومة، وإلى أي حد يمكن تفاديها، ولأي أسباب وبأي وسائل. أياً يكن على هذا الصعيد، فنيتشه يشير هنا إلى ازدواجية

(97) أنظر أ - إرادة القوة، القسم الثاني، 226: «فقدت أريان صبرها عندئذ... ولكن يا سيدي، أنت تتكلم الألمانية كخزير». الألمانية، قلتُ من دون أن أغضب، لا شيء غير الألمانية... ب - المسافر وظله، مشروع مقدمة، 10: «ظهر الله امامي، الله الذي كنت أعرفه منذ زمن طويل، وطلق يقول: «وإذن! يا ملقط الجردان، ماذا أتيت لتصنع إذاً؟ أنت النصف يسوعي نصف موسيقي، وتكاد تكون ألمانيا؟» ج - سوف نتذكر أيضاً أن القصيدة الرائعة، شكوى أريان، منسوبة في زرادشت للساحر؛ لكن الساحر مختال، «ومزيف لعمله، الثقافة».

(98) الاعتبارات غير الحالية، القسم الثاني، «شونهاور مربياً»، 8.

(99) نظرية تقول إن كل شيء في الطبيعة موجه لغاية معينة (م).

(99) الاعتبارات غير الحالية، القسم الثاني، «شونهاور مربياً»، 4.

(100) الاعتبارات غير الحالية، القسم الثاني، «شونهاور مربياً»، 6.

الثقافة: بعد أن كانت اغريقية، تصبح المانية...

يعني ذلك مرة أخرى إلى أي حد تستتبع صورة الفكر الجديدة موازين قوى معقدة للغاية. إن نظرية الفكر تتبع تيبولوجيا للقوى. وثمة أيضاً تبدلاً التيبولوجيا بطوبولوجيا. يتبع التفكير بعض الإحداثيات. لدينا الحقائق التي نستحقها وفقاً للمكان الذي ننقل اليه وجودنا، وللساعة التي نسهر فيها، وللعنصر الذي نتردد عليه. ليس من فكرة أكثر زيفاً من تلك التي تقول إن الحقيقة تخرج من البئر. ونحن لا نجد الحقائق إلا حيث تكون، وفي ساعتها، وفي عنصرها. كل حقيقة هي حقيقة عنصر، وساعة ومكان: لا يخرج المينوتور من المتاهة⁽¹⁰¹⁾. ونحن لن نفكر طالما لن نجبر على المضي إلى حيث تكون هنالك حقائق تدعو للتفكير، إلى حيث تمارس القوى التي تجعل من الفكر شيئاً ما فاعلاً وإثباتياً. ليس طريقة، بل *paidela*، تكويناً، ثقافة. إن الطريقة عموماً هي وسيلة لجعلنا ننفاد المضي إلى مكان كهذا، أو لنحفظ لنا إمكانية الخروج منه (الخيوط في المتاهة). «ونحن، نتوصل اليكم بالبحر، ندلو على هذا الخيط» يقول نيتشه: تكفي ثلاث نكات لتحديد حياة مفكر⁽¹⁰²⁾. ولا شك أن واحدة منها هي للمكان، وأخرى للساعة، وثالثة للعنصر. النكتة في الحياة هي ما تكونه الكلمة الجامعة في الفكر: شيء يجب تفسيره. أمفيدوكليس وبركانه، هاكم نكتة مفكر. قمة الذرى والكهوف، المتاهة؛ منتصف الليل - الظهر؛ العنصر الهوائي، الألكيوني⁽⁵⁾، وكذلك العنصر المقللة كشافته في ما يكون جوفياً. يبقى علينا نحن أن نذهب إلى الأماكن القصوى، في الساعات القصوى، حيث تعيش الحقائق الأرفع والأعمق، وحيث تنهض. وأماكن الفكر هي المناطق الاستوائية، التي يلازمها الإنسان الإستوائي، لا المناطق المعتدلة، ولا الإنسان الأخلاقي، أو المنهجي أو المعتدل⁽¹⁰³⁾.

(101) إرادة القوة، القسم الثالث، 408.

(102) ولادة الفلسفة.

(5) نسبة للأليسون، وهو طائر بحري أسطوري (م).

(103) ما وراء الخير والشر، 197.

الفصل الرابع

من الاضطغان إلى الاحساس بالخطأ

1 - رد الفعل والاضطغان

إن دور القوى الارتكاسية دائماً، في الوضع الطبيعي أو الصحي، هو تقييد الفعل. فهي تقسمه، أو تؤخره أو تمنعه، تبعاً لفعل آخر تتعرض لتأثيره. لكن على العكس، تفجر القوى الفاعلة الابداع: إنها تسرعه في لحظة مختارة، وفي وقت مناسب، وفي اتجاه محدد، من أجل مهمة تكيف سريع ودقيق. هكذا يتكون رد. لهذا السبب يمكن أن يقول نيتشه: «إن رد الفعل الحقيقي هو ذلك الخاص بالفعل⁽¹⁾». بهذا المعنى، ليس النموذج الفاعل نموذجاً ينطوي حصراً على قوى فاعلة؛ إنه يعبر عن العلاقة «الطبيعية» بين رد فعل يؤخر الفعل وفعل يسرع رد الفعل. يقال عن السيد إنه يعيد - الفعل، وذلك بالضبط لأنه يفعل بردود فعله. يشمل النموذج الفاعل إذاً القوى الارتكاسية، لكن في وضع تتحدد فيه بمقدرة puissance أو مقدرة أن تكون مفعولاً بها. إن النموذج الفاعل يعبر عن علاقة بين القوى الفاعلة والقوى الارتكاسية، بحيث تكون هذه الأخيرة مفعولاً بها.

نفهم مذاك أنه يكفي وجود رد فعل من أجل إحداث اضطغان، فالاضطغان يدل على نموذج تتغلب فيه القوى الارتكاسية على القوى الفاعلية. والحال أنها عاجزة عن التغلب إلا بطريقة واحدة، هي أن تكف عن أن تكون مفعولاً بها. عليها بوجه خاص ألا تتحدد الاضطغان بقوة رد للفعل. وإذا سألنا ما هو إنسان الاضطغان، يجب ألا ننسى هذا المبدأ: هو لا يعيد - الفعل. وتعطي

(1) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 10.

كلمة اضطغان إشارة دقيقة جداً: يكف رد الفعل عن أن يكون مفعولاً به ليصبح شيئاً ما محسوساً به. تغلب القوى الارتكاسية على القوى الفاعلة لأنها تتهرب من فعلها. لكن يبرز عند هذه النقطة سؤالان: 1 - كيف تنتصر، وكيف تهرب؟ ما هي آلية هذا «المرض»؟ 2 - وعلى العكس، كيف تكون القوى الارتكاسية مفعولاً بها عاديّاً؟ وكلمة عادي لا تعني هنا متواتراً، بل تعني على العكس معيارياً ونادراً. ما هو تعريفنا لهذا المعيار، لهذه «الصحة»؟

2 - مبدأ الاضطغان

يعرض فرويد في الغالب ترسيمة للحياة يسميها «الفرضية التوبكية»^(١). ليست هذه هي المنظومة système ذاتها التي تتلقى إثارة وتحتفظ بأثر دائم لها: لا يمكن المنظومة ذاتها أن تحفظ التحولات التي تخضع لها، بأمانة، وتقدم قابلية للتلقّي دائمة الندوة، في الوقت ذاته. «سوف نفترض إذاً أن منظومة خارجية بالنسبة للجهاز تتلقى الاثارات القابلة للادراك بالحواس، لكنها لا تحتفظ منها بأي شيء، لا تمتلك ذاكرة إذاً، وأنه توجد خلف هذه المنظومة منظومة أخرى تحوّل الإثارة المؤقتة للأولى إلى آثار دائمة». تتطابق هاتان المنظومتان أو التسجيلان مع التمييز بين الوعي واللاوعي: «ذكرياتنا لا واعي بطبيعتها»؛ وعلى العكس: «يولد الوعي ثمة حيث يتوقف الأثر الذاكري». لذا ينبغي تصور تكون المنظومة الواعية كنتاج تطور: عند الحد بين الخارج والداخل، بين العالم الداخلي والعالم الخارجي، «قد تكون تكونت قشرة ليّتها الإثارات التي تلقاها باستمرار إلى حد أنها قد تكون اكتسبت خصائص تجعلها قادرة فقط على تلقي إثارات جديدة»، غير محتفظة من الأشياء إلا بصورة مباشرة وقابلة للتعديل متميّزة بالكامل من الأثر الدائم أو حتى الثابت في المنظومة اللاواعية⁽²⁾.

(١) نسبة إلى الـ Topique في علم النفس التحليلي، وهي نظرية نصف الجهاز النفسي وفقاً لمستويات متنوعة يمكن تحليل الظواهر النفسية انطلاقاً منها. والتوبكس الفرويدية الأولى (1955) تميز ثلاث منظومات: اللاوعي، وما قبل الوعي، والوعي، أما الثانية (1920) فتصنيف ثلاث درجات: ما تحت الأنا، وما فوق الأنا، والأنا (م).

(2) فرويد، علم الأحلام (الترجمة الفرنسية، ص 442-443)؛ مقال حول «اللاوعي» ص 1915 (أنظر Métapsychologie)؛ ما وراء مبدأ اللذة.

هذه الفرضية التوبيفية، لا يأخذها فرويد على عاتقه، ولا يقبل بها من دون تحفظات. والحقيقة اننا نجد كل عناصر الفرضية لدى نيتشه. هو يميز منظومتين للجهاز الارتكاسي: الوعي واللاوعي⁽³⁾. ويتحدد اللاوعي الارتكاسي بالآثار الذاكرة، بالبصمات الدائمة. إنها منظومة هضمية، نبوتية ومجترة، تعبر عن «استحالة السلبية الخالصة للتخلص من الانطباع بعد تلقيه». ولا شك أن القوى الارتكاسية، حتى في هذا الهضم الذي لا ينتهي، تنفذ عملاً آيلاً إليها: الاستقرار على السمة التي لا تمحى، وتوظيف الأثر. لكن من ذا الذي لا يرى عدم كفاية هذا النوع الأول من القوى الارتكاسية؟ لن يكون تكيفٌ ممكنًا على الإطلاق إذا لم يكن يملك الجهاز الارتكاسي منظومة أخرى للقوى. نلزم منظومة أخرى، حيث يكف رد الفعل عن أن يكون رد فعل على الآثار ليصبح رد فعل على الآثار الحاضرة أو على صورة الشيء المباشرة. هذا النوع الثاني من القوى الارتكاسية لا ينفصل عن الوعي: قشرة متجددة دائماً لقابلية تلقٍ دائمة النداء، بيعة حيث «هنالك مكان من جديد للأشياء الجديدة». نذكر أن نيتشه كان يريد تذكير الوعي بالتواضع الضروري: إن أصله وطبيعته ووظيفته هي ارتكاسية فقط. لكن لا يمنع ذلك من أن يكون هنالك نُبلٌ نسبي للوعي. أما النوع الثاني من القوى الارتكاسية فبيّن لنا بأي شكل وضمن أي شروط يمكن أن يكون رد الفعل مفعولاً به: حين تتخذ قوى ارتكاسية موضوعاً لها الإثارة في الوعي، يصبح رد الفعل المقابل عندئذٍ هو ذاته شيئاً ما مفعولاً به.

إلا أنه يجب أن يتم الفصل بين المنظومتين أو النوعين من القوى الارتكاسية. كما ينبغي ألا تكسح الآثار الوعي. ينبغي أن تسند الوعي قوةً فاعلة، متميزة ومتنوّبة، وأن تعيد في كل لحظة تكوين ندواته وسيولته، عنصره الكيميائي المتحرك والخفيف. هذه المَلَكَة الفاعلة ما فوق - الواعية هي ملكة النسيان. لقد كان خطأ علم النفس في أنه تعامل مع النسيان على أنه تحديد نافي، ولم يكتشف طابعه الفاعل والإيجابي. يحدد نيتشه ملكة النسيان كالتالي:

(3) أصل الأخلاق، المبحثان الثاني، 1، والأول، 10. سوف نلاحظ أن هنالك، لدى نيتشه، عدة أنواع من اللاوعي: النشاط بطبيعته لا واع، لكن لا ينبغي الخلط بين هذا اللاوعي ولا وعي القوى الارتكاسية.

«ليس vis inertiae»^(٥)، كما تعتقد النفوس السطحية، بل بالأحرى ملكة توقيف، بالمعنى الحقيقي للكلمة، «جهاز تلطيف»، «قوة لدائنية»، ومجددة وشفافة»^(٦). وهذا إذاً في الوقت ذاته الذي يصبح فيه رد الفعل شيئاً ما مفعولاً به، لأنه يتخذ موضوعاً له الإثارة في الوعي، ولأن رد الفعل على الآثار يبقى في اللاوعي كشيء غير محسوس. «إن ما نمتصه إنما يَظهر لوعينا خلال حالة الهضم بالقدر الضئيل جداً الذي تظهر به السيورة المتعددة التي تتم في جسمنا حين نهضم طعامنا. سوف نخلص من ذلك إلى القول فوراً إنه ما من سعادة، أو صفاء، أو رجاء، أو اعتزاز، أو استمتاع باللحظة الحاضرة، يمكنها أن توجد من دون ملكة النسيان». لكن سوف نلاحظ الوضع الخاص جداً الذي تتميز به هذه الملكة: كقوة فاعلة، ينتدبها النشاط لدى القوى الارتكاسية. إنها تلعب دور «حارس» أو «مراقبة» تحول دون اختلاط منظومتَي الجهاز الارتكاسي. كقوة فاعلة، ليس لها من نشاط إلا النشاط الوظيفي. إنها تنبثق من النشاط، لكنها مجردة منه. ولكي تجدد الوعي، عليها أن تستعير الطاقة باستمرار من النوع الثاني من القوى الارتكاسية، أن تجعل من هذه الطاقة طاقتها من أجل تقدمها للوعي.

لهذا السبب، تخضع أكثر من أي ملكة أخرى لتغيرات، لاضطرابات هي ذاتها وظيفية، لكبوات. «إن الإنسان، الذي يتضرر لديه جهاز التلطيف هذا ولا يعود في وسعه الاشتغال، يشبه مصاباً بعسر الهضم (ولا يشبهه فقط): لا يعود يتوصل إلى إنهاء أي شيء». لنفترض ضعفاً في ملكة النسيان: كما لو أن شعع الوعي يتصلب، تميل الآثار إلى الاختلاط بآثرها في اللاوعي، وعلى العكس، يصعد رد الفعل على الآثار إلى الوعي ويكتسحها. هذا إذاً في الوقت نفسه الذي يصبح فيه رد الفعل على الآثار شيئاً محسوساً ويكف رد الفعل على الإثارة عن أن يكون مفعولاً به. ونتائج ذلك هائلة: لما لم تعد القوى الفاعلة قادرة على الفعل في ردِّ للفعل تُحرم من شروطها المادية للممارسة، لا تعود تتوفر لها فرصة ممارسة نشاطها، يجري فصلها عما تستطيعه. نرى إذاً في

(٥) باللاتينية في النص، ومعناها قوة جمود وإهمال (م).

(٦) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، ١، والقسم الأول، ١٠ - موضوعة موجودة منذ صدور الاعبارات غير الحالية، القسم الأول، «فائدة الدراسات التاريخية وعاقبتها»، ١.

الأخير بأي طريقة تتغلب القوى الارتكاسية على القوى الفاعلة. حين يحل الأثر محل الاثارة في الجهاز الارتكاسي، يحل رد الفعل بالذات محل الفعل، ويتغلب رد الفعل على الفعل. والحال أننا سوف نندهش لأنه، في طريقة الانتصار هذه، كل شيء يحدث في الواقع بين قوى ارتكاسية؛ لا تنتصر القوى الارتكاسية عبر تكوين قوة أكبر من قوة القوى الفاعلة. حتى الضعف الوظيفي لمملكة النسيان يتأتى من كون هذه الأخيرة لا تعود تجد في نوع من القوى الارتكاسية الطاقة الضرورية لكبت النوع الآخر وتجديد الوعي. كل شيء يجري بين قوى ارتكاسية: يحول بعضها دون أن يُفعلَ ببعض الآخر، ويدمر بعضها البعض الآخر. فبها من معركة تحت الأرض تتم من ألفها إلى يائها داخل الجهاز الارتكاسي، لكن لا يمنع ذلك من أن تكون لها نتيجة تطول النشاط بكامله. نعر من جديد على التعريف بالاضطغان: إنه رد فعل يصير محسوساً ويكف في الوقت ذاته عن أن يكون مفعولاً به. وهي صيغة تحدد المرض على وجه العموم؛ لا يكتفي نيتشه بالقول إن الاضطغان مرض، (بل) إن المرض بما هو مرض هو شكل من الاضطغان⁽⁵⁾.

3 - تسيولوجيا الاضطغان⁽⁶⁾

إن الوجه الأول للاضطغان هو إذاً طوبولوجي: ثمة طوبولوجية للمقوى

(5) Eee Homo، القسم الأول، 6.

(6) هامش عن نيتشه وفرويد: هل يجب أن نستخلص مما سبق أنه كان نيتشه متأثر على فرويد؟ بحسب جونز، كان فرويد ينفي ذلك قطعاً. إن تطابق فرضية فرويد التوبولوجية مع الترسمة النيتشوية إنما تفسره بشكل كافٍ اهتمامات المؤلفين «الطاقية» المشتركة. وسوف نكون حساسين بالأحرى حيال الاختلافات الأساسية التي تفصل بين أعمالهما. يمكن أن نخيل ما كان فكر نيتشه بصدد فرويد! هنا أيضاً، كان فُضِّحَ تصوراً «ارتكاسياً» للغاية للحياة النفسية، وجهلاً بـ «النشاط» الحقيقي، وعجزاً عن تصور «التحول» الحقيقي وإحباطه. يمكن تخيل ذلك، لا سيما أنه كان بين تلامذة فرويد نيتشزي أصيل. لقد انتقد أوتو رانك لدى فرويد «فكرة التصعيد الباهتة والكأبية». كان يأخذ على فرويد أنه لم يعرف أن يحرق الإرادة من الاحساس بالخطأ أو الاحساس بالذنب. كان يريد الاستناد إلى قوى اللاوعي الفاعلة التي تجعلها الفرويدية، واستبدال التصعيد بإرادة خلاقية وفائقة. وهو ما أفضى به إلى القول: أنا بالنسبة لفرويد ما يكون نيتشه بالنسبة لشوبنهاور. أنظر رانك، إرادة السعادة.

الارتكاسية: إن تبديلها للمكان، انتقالها هو الذي يشكل الاضطغان. إن ما يميز إنسان الاضطغان هو اكتساح الآثار الذاكرة للوعي، صعود الذاكرة إلى الوعي بالذات. ولا شك أنه، مع ذلك، لم يُقَلَّ كل شيء عن الذاكرة: سيكون من الضروري أن نتساءل كيف يكون الوعي قادراً على أن يبني لنفسه ذاكرة على قدر قامته، ذاكرة مفعولاً بها وشبه فاعلة لم تعد تركز على آثار. سوف تصير نظرية الذاكرة، لدى نيتشه كما لدى فرويد، نظرية ذاكرتين اثنتين⁽⁷⁾. لكن طالما بقينا عند الذاكرة الأولى، نبقى أيضاً في حدود مبدأ الاضطغان الصرف؛ إن إنسان الاضطغان كلب، نوع من الكلاب لا يرد الفعل إلا على الآثار (الضُرور). هو لا يوظف إلا آثاراً: إذ تختلط الآثار بالنسبة لإنسان الاضطغان اختلاطاً موضعياً بالآخر، لا يعود يستطيع الفعل برد فعله.. لكن يجب أن يفرض بنا هذا التحديد الطوبولوجي إلى «توبولوجيا» للاضطغان. لأنه حين تنتصر القوى الارتكاسية على القوى الفاعلة، عبر هذه الموارد، تشكل نموذجاً بحد ذاتها. نرى ما هو غرض هذا النموذج الرئيسي: إنه ذاكرة خارقة. يصير نيتشه على هذا العجز عن نسيان شيء ما، على ملكة عدم نسيان أي شيء، هذه، على الطبيعة الارتكاسية إلى أبعد الحدود لهذه الملكة التي يجب النظر إليها من كل جهات النظر⁽⁸⁾. إن نموذجاً هو، بالفعل، واقع بيولوجي، ونفسي، وتاريخي، واجتماعي وسياسي في الوقت ذاته.

لماذا الاضطغان هو روح انتقام؟ ربما يمكن الاعتقاد بأن إنسان الاضطغان يُشرح بصورة غرضية: لما كان شعر بإثارة قوية جداً (ألم)، ربما كان توجب عليه أن يتخلى عن رد الفعل، بما أنه غير قوي كفاية ليقوم برد. قد يشعر إذا برغبة في الانتقام ويود، عن طريق التعميم، أن يمارس هذا الانتقام ضد العالم بأسره. إن تفسيراً كهذا هو تفسير خاطيء: يأخذ الكميات فقط بالحسبان، كمية الآثار المتلقاة التي تتم مقارنتها «موضوعياً»، بكمية قوة لدى

(7) إن ذاكرة الوعي الثانية هذه تقوم على الكلام، وتجلى كملكة وعد: أنظر أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 1 - ثمة لدى فرويد أيضاً ذاكرة واعية تتبع «آثاراً لفظية» تتميز من الآثار الذاكرة وانتاسب على الأرجح مع تسجيل خاص، (أنظر اللاوعي والأنا والذات).

(8) أصل الأخلاق، القسم الأول، 10، والقسم الثاني، 1.

ذات متلقية. والحال أن ما يهم بالنسبة لنيته ليس كمية القوة المتصورة بصورة مجردة، بل علاقة محددة في الذات غيبتها بين قوى من طبيعة مختلفة تتألف منها: ما يستعى نموذجاً. أيأ تكن قوة الاثارة المتلقاة، وأياً تكن القوة الاجمالية للذات بحد ذاتها، لا يستخدم إنسان الاضطغان هذه القوة الأخيرة إلا لتوظيف أثر القوة الأولى، حتى انه عاجز عن الفعل، لا بل حتى عن رد الفعل على الاثارة. لذا ليس من حاجة لأن يكون شعر بإثارة مفرطة. وهذا يمكن أن يحصل، لكنه ليس ضرورياً. لم يعد بحاجة الى التعميم من أجل تصور العالم بأسره كموضوع لاضطغانه. وإذا كان إنسان الاضطغان لا «يرد الفعل»، فذلك بفضل نموذجه: إن رد فعله لا ينتهي، وهو يُحس بدلاً أن يُفعل به. إن رد الفعل هذا يهاجم موضوعه إذاً أيأ يكن كموضوع يجب الانتقام منه ويجب تدفيعه بالضبط ثمن هذا التأخر الذي لا ينتهي. يمكن أن تكون الاثارة جميلة وطيبة، ويمكن أن يشعر إنسان الاضطغان بها بما هي كذلك: يمكنها ألا تتجاوز قوة إنسان الاضطغان، ويمكن هذا الأخير أن تكون له كمية قوة مجردة لا تقل ضخامة عن تلك التي يمتلكها شخص آخر. إلا أن هذا لا يمنعه من أن يحس بموضوعها المطابق كإهانة شخصية وعار، لأنه يجعل الموضوع مسؤولاً عن عجزه الخاص به عن أن يوظف شيئاً آخر غير أثرها، وهو عجز نوعي أو نموذجي. إن إنسان الاضطغان يشعر بكل كائن وكل موضوع كإهانة بالمقدر النسبي بالضبط الذي يخضع به لتأثيره. إن الجمال والطيبة هما بالنسبة إليه، حتماً، إهانتان لا تقلان أهمية عن ألم أو مصيبة يجري الشعور بهما. «لا يتم التوصل للتخلص من أي شيء، لا يتم التوصل لنيل أي شيء. كل شيء يجرح. يقترب الناس والأشياء بلا تحفظ اقتراباً شديداً؛ تترك كل الأحداث آثاراً والذكرى جرح متقيح⁽⁶⁾». إن إنسان الاضطغان هو بفعل ذاته كائن مؤلم: إن تصلب ضميره أو تقسيته، والسرعة التي تتجمد بها أي إثارة وتتجلد في ذاته، ووزن الآثار التي تكتسحها، هي كلها عذابات قاسية. وبصورة أكثر عمقاً تكون ذاكرة الآثار حاقدة في ذاتها وبفعل ذاتها. إنها سامة وحادة للقدر، لأنها تهاجم الموضوع للتعويض من عجزها عن التملص من آثار الإثارة المطابقة. لذا

(9) Ecco Homo، القسم الأول، 6.

ليس انتقام الاضطغان، حتى حين يتحقق، أقل «روحانية» وخيالية ورمزية في مبدئه من تلك الذاكرة. وهذا الرابط الجوهرى بين الانتقام وذاكرة الآثار ليس خالياً من الشبه بالعقدة الفرويدية السادية الشرجية. إن نيتشه بالذات يصور الذاكرة على أنها هضم لا ينتهي، وشخص الاضطغان على أنه شخص شرجي⁽¹⁰⁾. هذه الذاكرة المعوية والسامة هي ما يسميه نيتشه العنكبوت، الرتيلاء، روح الانتقام... إننا لنرى ألى أين يريد نيتشه أن يصل بنا: انه يريد أن يصنع علم نفس يكون حقاً تيبولوجياً، أن يؤسس علم النفس «على صعيد الذات»⁽¹¹⁾. حتى إمكانات شفاء سوف يجري إخضاعها لتبديل النماذج (القلب والتحويل).

4 - سمات الاضطغان

لا يجب أن يخدعنا تعبير «روح الانتقام». فكلمة روح لا تجعل من الانتقام نية، غاية غير محققة، بل تقدم للانتقام، على العكس، وسيلة. إننا لا نفهم الاضطغان طالما لا نرى فيه أكثر من رغبة في الانتقام، رغبة في التمرد والنصر. إن الاضطغان، في مبدئه التوبولوجي، يستجر وضع قوى فعلياً: وضع القوى الارتكاسية التي لم تعد ترك نفسها يُفعل بها، التي تتهرب من فعل القوى الفاعلة. إنه يقدم للانتقام وسيلة: وسيلة لقلب التوازن العادي بين القوى الفاعلة والقوى الارتكاسية. لذا يكون الاضطغان بحد ذاته قد بات تمرداً، وانتصار هذا التمرد أيضاً. إن الاضطغان هو انتصار الضعيف بما هو ضعيف، هو تمرد العبيد وانتصارهم بوصفهم عبيداً. وإنما في انتصار العبيد، يشكل هؤلاء نموذجاً. سوف يتحدد نموذج السيد (النموذج الفاعل) بملكة النسيان، كما بقوة الفعل بردود الفعل. أما نموذج العبد (النموذج الارتكاسي) فسوف يتحدد بالذاكرة العجيبة،

(10) *Ecc Homo*، القسم الثاني، 1: «إن الروح الألمانية هي عسر هضم، إنها لا تتوصل لإنهاء شيء.. كل الأفكار المسبقة تأتي من الأمعاء. لقد سبق أن قلت إن المؤخرة الثقيلة هي الخطيئة الحقيقية ضد الروح القدس». أصل الأخلاق، القسم الثاني، 6: حول «السهم المعوي» لدى إنسان الاضطغان.

(11) تعبير مأخوذ من يونغ، حين يفضح الطابع «الموضوعي» لعلم النفس الفرويدي. لكن يونغ معجب بالضييق بنيتشه لكونه أول من وضع علم النفس على مستوى الذات، أي أول من تصوره كتيبولوجيا حقيقية.

بقوة الاضطغان؟ وثمة سمات عديدة تنتج من ذلك، تحدد هذا النموذج الثاني.

العجز عن الاعجاب، والاحترام، والحب⁽¹²⁾. - إن ذاكرة الآثار حاكمة بحد ذاتها. حتى في الذكريات الأكثر تحنناً والأشد عشقاً، يخنّب الحقد أو الانتقام. يُرى مجتزؤ الذاكرة يموّهون هذا الحقد بعملية دقيقة، تقوم على الأخذ على الذات كل ما يأخذونه، في الواقع، على الكائن الذي يتظاهرون بمعرفة ذكره. لهذا السبب بالذات، علينا الحذر من أولئك الذين يتهمون أنفسهم إزاء ما هو طيّب أو جميل، زاعمين عدم الفهم، وعدم الجدارة: إن تواضعهم يثير الخوف، فأى كره للجمال يخنّب في إعلاناتهم عن الدونية. إضمار الكراهية لكل ما يشعر الناس بأنه مدعاة للمحبة أو للاعجاب، وتصغير كل شيء لكثرة أعمال التهريج أو التفسيرات الدينية، ورؤية فخ في كل شيء يبغي عدم السقوط فيه: لا تصنعوا فرط الذكاء معي. ليس أكثر ما يذهل في إنسان الاضطغان هو خبثه، بل هو نية الإيذاء لديه، قدرته على بخس القيم. لا شيء يقاومه. وهو لا يحترم أصدقائه، ولا حتى أعداءه. ولا حتى المصيبة أو سبب المصيبة⁽¹³⁾. فلفكر في أهل طروادة، الذين كان يعجبهم في هيلانة سبب مصيبتهم ويحترمون فيها هذا السبب. لكن ينبغي أن يجعل إنسان الاضطغان من المصيبة بالذات شيئاً رديئاً، وأن يردّ التهم ويوزع المثالب: نزعتة للحط من قيمة الأسباب، ويجعل الكارثة «غلطة أحدهم». على العكس، يتوحد الاحترام الارستقراطي لأسباب المصيبة مع استحالة حمل (المرء) مصائبه الخاصة به على محمل الجد. إن الجدية التي يأخذ العبد بها مصائبه تنم عن هضم متعسر، وفكر سافل، قاصر عن الشعور بالاحترام.

«السلبية» - في الاضطغان «تظهر السعادة بوجه خاص على شكل مختر، ونعاس، وراحة، وسلام، ويوم عطلة، واسترخاء للروح وللجسد، باختصار بشكل سلبي⁽¹⁴⁾». وكلمة سلبي لدى نيتشه لا تعني غير - فاعل؛ فغير - فاعل

(12) ما وراء الخير والشر، 260 وأصل الأخلاق، المبحث الأول، 10.

(13) كان جول قاليس، الثوري «الفاعل»، يشدد على هذه الضرورة المتمثلة باحترام أسباب المصيبة (Tableau de Paris).

(14) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 10.

هو ارتكاسي؛ لكن كلمة سلبى تعني غير - مفعول به. ما هو سلبى إنما هو فقط رد الفعل بما هو غير مفعول به. تدل كلمة سلبى على انتصار رد الفعل، في اللحظة التي يصبح فيها بالضبط اضطغاناً، بعد أن يكون كف عن أن يُفعل به. لا يعرف إنسان الاضطغان أن يجب ولا يريد ذلك، لكنه يريد أن يكون محبوباً. ما يريده هو التالي: أن يُحِبَّ، ويُغذى، ويُروى عطشه، ويداعب، ويُثَوِّم. هو العاجز، المصاب بعسر الهضم، البارد، المصاب بالأرق، العبد. لذلك يبدي إنسان الاضطغان قابلية كبرى للتأثر: إزاء كل الممارسات التي يعجز عن القيام بها، يُقدِّر أن أقل تعويض يُدأ له به هو بالضبط أن يحصل على مكسب من ذلك. يعتبر إذاً عدم محبة الناس له، وعدم إطلاعهم إياه، برهاناً على خيب مبین. إنسان الاضطغان هو إنسان المكسب والربح. علاوة على ذلك، لم يتمكن الاضطغان من فرض نفسه في العالم إلا عن طريق تغليب الكسب، بالأى يجعل من الربح رغبة وفكراً فقط، بل كذلك منظومة اقتصادية، واجتماعية، ولاهوتية، منظومة كاملة، لإوالية إلهية. إن عدم الاعتراف بالربح هو الجريمة اللاهوتية والجريمة الوحيدة ضد الروح. بهذا المعنى يمتلك العبيد أخلاقاً، وتكون هذه الأخلاق أخلاق المنفعة⁽¹⁵⁾. كنا نسأل: من ينظر إلى الفعل من زاوية الخير والشر، الحميد والذميم؟ فلنستعرض كل السجایا التي تسميها الأخلاق «حميدة» في ذاتها، «خيرة» في ذاتها، على سبيل المثال فكرة النزاهة غير المعقولة. سوف نلاحظ أنها تخفي تطلُّبات شخص ثالث سلبى واعتراضاته: هو الذي يطالب بمصلحة من الافعال التي يقوم بها؛ يمتدح بالضبط السمة النزاهة في الافعال التي يستفيد منها⁽¹⁶⁾. إن الأخلاق في ذاتها تخفي وجهة النظر المنفعية؛ لكن النفعية تخفي وجهة نظر الثالث السلبى، وجهة النظر الظافرة لعبد يتدخل بين الأسياد.

(15) ما وراء الخير والشر، 260.

(16) العرفان الهيج، 21: «يمتدح القريب النزاهة لأنه يحصل منها على مغنمه. لو كان القريب يستدل هو ذاته بنزاهة ما كان أراد هذه التضحية بالقوة، هذه الخسارة التي يستفيد منها، كان عارض ولادة هذه الميول، وكان أبدى بوجه خاص نزاهته الخاصة به بالقول إنها غير خيرة. هاكُم ما يشير إلى التناقض الاساسي في هذه الأخلاق التي ينادى بها في أيامنا: إن دوافعها تتعارض مع مبدئها».

عزو الأخطاء، توزيع المسؤوليات، الاتهام الدائم.. يأخذ كل ذلك مكان العدوانية: «إن الميل إلى العدوانية هو في عداد القوة بالدقة ذاتها التي ينتمي بها الشعور بالانتقام والضعف إلى الضعف»⁽¹⁷⁾. إن إنسان الاضطغان إذ يعتبر الربح كحق، وإذ يعتبر الاستفادة من الأفعال التي لا يقوم بها حقاً له، ينفجر اتهامات قاسية ما أن تُخَذَل توقعاته. وكيف لا تصاب بالمخذلان، حيث أن الكبت والانتقام يشبهان أوليات الاضطغان؟ إنها غلطتك إذا لم يحبني أحد، غلطتك إذا لم أنجح كما كنت آمل، غلطتك أيضاً إذا لم تنجح كما كنت تأمل. نفع هنا من جديد على قوة الاضطغان الانثوية المخيفة: لا نكتفي بفضح الجرائم والمجرمين، إنها تريد مذبذبين، ومسؤولين. إننا نحزر ماذا يريد مخلوق الاضطغان: يريد أن يكون الآخرون خبيثاء، يحتاج إلى أن يكون الآخرون خبيثاً كي يستطيع الشعور بأنه طيب. أنت خبيث، إذا أنا طيب: هذه هي صيغة العبد الأساسية، إنها تعبر عن الجوهر في الاضطغان من وجهة النظر التيبولوجية، إنها تلخص كل السمات السابقة وتجمع بينها. فلنقارن هذه الصيغة بصيغة السيد: أنا طيب، إذا أنت خبيث. والفرق بين الاثنين يقيس تمرد العبد وانتصاره: «إن هذا القلب للنظرة الخاطفة المثبنة يخص بحد ذاته الاضطغان؛ تحتاج أخلاق العبد دائماً وقبل كل شيء إلى عالم معاكس وخارجي لتولد»⁽¹⁸⁾. يحتاج العبد أولاً لطرح كون الآخر خبيثاً.

5 - هل هو طيب؟ هل هو خبيث؟

هاكم الصيغتين: أنا طيب إذا أنت خبيث.. أنت خبيث، إذا أنا طيب. في متناولنا طريقة المسرحية. من يتلفظ بإحدى هاتين الصيغتين، ومن يتلفظ بالأخرى؟ وماذا يريد كل واحد؟ لا يمكن أن يكون شخص واحد يتلفظ بالاثنتين، لأن طيب إحداهما هو بالضبط خبيث الأخرى. «ليس مفهوم الطيب واحداً»⁽¹⁹⁾؛ فلنكلمتي طيب، وخبيث، وحتى لكلمة إذا، عدة معاني. ثمة أيضاً، سوف نتحقق من كون طريقة المسرحية، التعددية والمائلة بجوهرها، تعطي

(17) *Ecc Homo*، القسم الأول، 7.

(18) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 10.

(19) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 11.

البحث قاعدتها. والبحث لا يجد في مكان آخر القاعدة العلمية التي تشكله كعلم للأعراض المرضية (سيمولوجيا) ونظرية للقيم الأخلاقية (أكسيولوجيا)، متيحة له أن يحدد معنى كلمة وقيمتها. إننا نسأل: من هو ذلك الذي يشرع بالقول: «أنا طيب»؟ ومن المؤكد أنه ليس ذلك الذي يقارن نفسه بالآخرين، ولا ذلك الذي يقارن أفعاله وأعماله بقيم سامية أو مفارقة: ربما لن يشرع... ذلك الذي يقول: «أنا طيب» لا ينتظر أن يقال عنه إنه طيب. هو يُسمَّى هكذا، يسعى ويقال عنه هكذا، بمقدار ما يفعل بالضبط، ويُثَبَّت ويستمتع. إن كلمة طيب تصف النشاط، والإثبات، والاستمتاع التي تُختَبَر خلال ممارستها: إنها إحدى صفات النفس، «يقين أساسي تمتلكه نفس بخصوص ذاتها، شيء ما يستحيل البحث عنه، والعثور عليه وربما حتى فقده»⁽²⁰⁾. إن ما يسميه نيتشه في الغالب التمييز هو السمة الداخلية لما نثبته (ليس علينا أن نبحت عنه)، لما نُفَعِّلُه (لا نشر عليه)، لما نستمتع به (لا يمكننا فقده). إن من يثبت ويفعل هو في الوقت ذاته الذي يكون: «تعني كلمة *Esthlos* بحسب أروميتها شخصاً له وجود، يمتلك حقيقة، يكون فعلياً، يكون حقيقياً»⁽²¹⁾. «هذا الشخص يعي كونه يضيء على الأشياء شرفاً، يخلق القيم. كل ما يجده في ذاته، يكرمه، إن أخلاقاً كهذه تقوم على تمجيد الذات. تضع في الطليعة الشعور بالامتلاء، بالقوة التي تريد أن تفيض، ورخاء توتر داخلي رفيع، ووعي ثراء يرغب في العطاء وتقديم كل ما لديه»⁽²²⁾. إن الطيبين أنفسهم، أي الناس المميزين، الأقوياء، المتفوقين بمنزلتهم وسمو روحهم، هم الذين اعتبروا أنفسهم طبيين، وحكموا على أفعالهم بأنها طيبة، أي من الدرجة الأولى، واضعين هذه التسعيرة بالتعارض مع كل ما كان سافلاً، وحقيقياً ومبتذلاً⁽²³⁾. إلا أنه ما من مقارنة تتدخل في المبدأ. فأن يكون آخرون خيلاء بمقدار ما لا يثبتون، ولا يفعلون ولا يستمتعون، ليس سوى نتيجة ثانوية، وخالصة نافية. إن كلمة طيب تدل أولاً على السيد. وتعني خبيث النتيجة وتشير إلى العبد. خبيث، أي نافي، سلبي، رديء، تعيس. إن نيتشه يبدأ

(20) ما وراء الخير والشر، 287.

(21) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 5.

(22) ما وراء الخير والشر، 260 (أنظر إرادة القوة ك «فضيلة تعطي»).

(23) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 2.

شرح قصيدة ثيوغنيس المدهشة، المبنية بكاملها على الإثبات الغنائي الاساسي: نحن الطيبون، هم الخبيثاء، الأشرار. لا جدوى من البحث عن أدنى تلوين أخلاقي في هذا التقدير الارستقراطي؛ إن الأمر يتعلق بعلم أخلاقي وتيبولوجيا، تيبولوجيا للقوى، وعلم أخلاق لطرق الوجود المطابقة.

«أنا طيب، إذا أنت خبيث»: إن كلمة إذا، في فم الاسياد، تُدخِل فقط خلاصة نافية. إن النافي إنما هو الخلاصة. وهذه الأخيرة إنما تنطرح فقط كنتيجة إثبات كامل: «نحن الارستقراطيين، الجميلين، السعداء»⁽²⁴⁾. إن كل الايجابي موجود بالنسبة للسيد في المقدمات المنطقية. تلزمه مقدّمات الفعل والإثبات، والاستمتاع بهذه المقدمات، ليتّخلص إلى شيء ما نافٍ ليس الشيء الجوهري ولا هو بهم إطلاقاً. ليس أكثر من «مُكَلَّل، تلوين إضافي»⁽²⁵⁾. تكسّر أهميته الكبرى في زيادة مضمون الفعل والإثبات، ولحم مزيجهما ومضاعفة الاستمتاع الذي يتناسب معهما: إن الطيب «لا يبحث عن نقيضه إلا ليثبت نفسه بنفسه مع قدر أكبر من الفرح»⁽²⁶⁾. هذا هو وضع العدوانية: إنها النافي، لكن النافي كناتج للنشاط، النافي كنتيجة لقوة إثبات. يتعرف السيد إلى نفسه بفعل قياس، حيث تُلزَم قضيتان ايجابيتان لصنع نفي، بما أن النفي النهائي هو فقط وسيلة لتعزيز المقدمات.. «أنت خبيث، إذا أنا طيب». لقد تبدل كل شيء: ينتقل النافي إلى المقدمات، ويجري تصور الايجابي كخلاصة، خلاصة مقدمات نافية. إن النافي هو الذي ينطوي على الجوهري، ولا يوجد الايجابي إلا بواسطة النفي. لقد أصبح النافي «الفكرة الأصلية، البداية، الفعل بامتياز»⁽²⁷⁾. تُلزَم العبد مقدمات رد الفعل والنفي، الاضطغان والعمية، للحصول على خلاصة إيجابية في الظاهر. علماً أنه ليس لها غير ظاهر الايجابية. لذا يصير نيتشه كثيراً على تمييز الاضطغان والعدوانية: إنهما يختلفان من حيث الطبيعة، يحتاج إنسان الاضطغان لتصور لا - أنا، ثم لمعارضة هذا اللا - أنا لكي يطرح نفسه في الأخير

(24) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 10.

(25) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 11.

(26) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 10.

(27) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 11.

كذات. يا له من قياس غريب للعبد: يحتاج لنفيين لصنع ظاهر إثبات. ونحن بتنا نشعر بأي شكل حصل قياس العبد على هذا القدر من النجاح في الفلسفة: شكل الديالكتيك. الديالكتيك، كإيديولوجية للحقد.

«أنت خبيث، إذا أنا طيب. إن العبد هو الذي يتكلم في هذه الصيغة. لن ننفي انه، ثمة أيضاً، قد تم خلق قيم. لكن أي قيم غريبة! يبدأ المرء بتقرير أن الآخر خبيث. ومن كان يقول عن نفسه إنه طيب، هو ذا الآن يقال عنه إنه خبيث. هذا الخبيث هو ذلك الذي يفعل، الذي لا يمتنع عن الفعل، إذاً الذي لا ينظر إلى الفعل من زاوية النتائج التي سترتبها على ثالثين، والطيب، الآن، هو ذلك الذي يمتنع عن الفعل: إنه طيب بالضبط في هذا، في كونه يربط كل فعل بوجهة نظر ذلك الذي لا يفعل، بوجهة نظر ذلك الذي يكابد نتائج، أو أفضل أيضاً بوجهة النظر الأكثر رافة الخاصة بثالث إلهي يسبر لواباه. «يكون طيباً كل من لا يمارس العنف ضد أحد، كل من لا يهين ولا يهاجم أحداً، ولا يقتص، تاركاً لله أن يتقم، كل من يبقى مختبئاً مثلنا، ويتحاشى التقاء الشر، وفضلاً عن ذلك لا ينتظر الكثير من الحياة، مثلنا، نحن الصابرين، والمتواضعين والعادلين»⁽²⁸⁾. هوذا يولد الخير والشر، ويحل التحديد الأخلاقي، تحديد الخير والشرير، محل الحكم الأخلاقي. أصبح طيب علم الأخلاق خبيث الأخلاق، وشرير علم الأخلاق طيب الأخلاق. ليس الخير والشر الطيب والشرير، بل هما على العكس تبديل تحديدهما، وعكسه، وقلبه. لسوف يشدد نيتشه على النقطة التالية: «ما وراء الخير والشر» لا يعني «ما وراء الطيب والشرير». بل العكس...⁽²⁹⁾. إن الخير والشر قيمتان جديدتان، لكن أي غرابية في طريقة خلق هاتين القيمتين! يجري خلقهما عبر قلب الطيب والشرير. لا يجري خلقهما عبر الفعل، بل بالامتناع عن الفعل. بل بالإثبات، بل بالشروع في النفي. لذا يقال إنهما غير مخلوقتين، الهيتان، مفارقتان، أعلى من الحياة. لكن فلنفكر في ما تخفيه هاتان القيمتان، في نمط خلقهما. إنهما تخفيان حقداً خارقاً، حقداً على الحياة، حقداً على كل ما هو فاعل ومثبت في الحياة. ليست هنالك قيم

(28) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 13.

(29) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 17.

أخلاقية تبقى لحظة واحدة إذا كانت مفصولة عن هذه المقدمات التي تكون خلاصتها. وبصورة أشد عمقاً، ليس من قيم دينية، يمكن فصلها عن هذا الحقد وهذا الانتقام الذين تستمد منهما نتيجتهما. إن إيجابية الدين هي إيجابية ظاهرة: يجري استخلاص أن البائسين، والفقراء، والضعفاء، والعبيد هم الطيبون، لأن الأقوياء «خبيثاء» و«هالكون». لقد جرى اختراع التعيس الطيب، والضعيف الطيب: ليس ثمة انتقام أفضل من الأقوياء والسعداء. ما عساها تصير المحبة المسيحية من دون قوة الاضطغان اليهودي التي تنفخ فيها الحياة وتوجهها؟ ليست المحبة المسيحية نقيض الاضطغان اليهودي، بل نتيجته، خلاصته، تربيته⁽³⁰⁾. إن الدين يخفي إلى هذا الحد أو ذلك (وغالباً، في فترات الأزمة، لا يعود يخفي إطلاقاً) المبادئ التي ينشئ منها: وزن المقدمات النافية، روح الانتقام، قوة الاضطغان.

6 - الاستدلال الزائف

أنت خبيث: أنا عكس ما أنت؛ إذاً أنا طيب. - على م يقوم الاستدلال الزائف؟ فلنفترض ختملاً عالمياً بالمنطق. يصاغ قياس الحمل الثاني على الشكل التالي: الطيور الجوارح خبيثة (أي الطيور الجوارح هي كل الخبيثاء، وكل الخبيثاء هم طيور جوارح)؛ والحال انني عكس طير جارح؛ إذاً أنا طيب⁽³¹⁾. من الواضح أن الطير إنما يجري النظر إليه، في المقدمة الصغرى، كما هو (في الواقع)، أي كقوة لا تنفصل عن آثارها أو تجلياتها. لكن يجري، في المقدمة الكبرى، افتراض أنه قد يكون في وسع الطير الجارح ألا يُظهر قوته، وقد يكون في وسعه أن يكبح آثارها، وينفضل عما يستطيعه: إنه خبيث، لكونه لا يكبح نفسه. يجري الافتراض إذاً أن قوة واحدة هي التي تكبح نفسها في الحمل الفاضل، لكنها تترك لنفسها العنان في الطير الجارح الخبيث. لأن في وسع القوي أن يمتنع عن الفعل، يكون الضعيف شخصاً كان في وسعه أن يفعل لو لم يمتنع عن ذلك.

(30) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 8.

(31) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 13: «هذه الطيور الجوارح خبيثة؛ وذلك الذي يكون طيراً جارحاً بأقل قدر ممكن، لا بل عكس ذلك تماماً، أي حملاً - ألا يكون طياً؟».

هوذا ما يقوم عليه الاستدلال الزائف للاضطغان: وهم قوة مفصلة عما تستطيع. بفضل هذا الوهم بالذات تنتصر القوى الارتكاسية. لا يكفيها، في الواقع، أن تهرب من النشاط؛ ينبغي أن تقلب أيضاً ميزان القوى، وأن تعارض القوى الفاعلة وتتمثل كمتفوقة. إن سرورة الانتهام في الاضطغان تضطلع بهذه المهمة: «تُسقط»^(٥) القوى الارتكاسية صورةً للقوة مجردة ومحيدة؛ وستكون قوة كهذه مفصلة عن معلولاتها مدنيةً بالفعل، ومستحيقةً على العكس إذا هي لم تفعل؛ علاوة على ذلك، سوف يُتصور أنه يلزم قدر أكبر من القوة (المجردة) لأجل الامتناع (عن الفعل) مما لأجل الفعل. وإنه لمن المهم تحليل تفصيل هذا الوهم لا سيما أن القوى الارتكاسية تكتسب، بواسطته، قدرةً مغذيةً، فيما تصبح القوى الفاعلة ارتكاسيةً بالفعل:

1 - عَزَمَ moment السببية: يجري شطر القوة. في حين لا تنفصل القوة عن تجليها، يُضنَّع من التجلي معلولٌ effet يُشند إلى القوة كما إلى علة متمايزة ومنفصلة: «إنهم يتعاملون مع الظاهرة ذاتها أولاً على أنها علة ومن ثم على أنها معلول تلك العلة. ولا يفعل علماء الطبيعة أفضل حين يقولون إن القوة تُفعل، وإن القوة تنتج هذا المعلول أو ذلك»⁽³²⁾. يأخذون علة على أنها «مجرد علامة مقوية للذاكرة، صيغة مختصرة»: حين يقولون مثلاً إن البرق يلمع⁽³³⁾. يُجِلون محل العلاقة الفعلية للدلالة علاقة سببيةً خيالية⁽³⁴⁾. يبدأون بكتب القوة في ذاتها، ثم يجعلون من تجليها شيئاً آخر يجدد في القوة علة فاعلة متميزة؛

2 - عزم الجوهر substance: يُسقطون القوة المشطورة هكذا في أساس substrat، في ذات تكون حرةً في إظهارها أو غير حرة. يحدِّدون القوة، يجعلون منها فِعْلٌ ذاتٌ يكون في وسعها أيضاً ألا تفعل. لا ينفك نيتشه يفصح في

(٥) الإسقاط هنا، أو projection، بمعنى تسليط صورة، أو قوة على شيء أو مكان يستقبلها

(٢)

(32) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 13.

(33) إرادة القوة، المبحث الأول، 100.

(34) غسق الآلهة الزائفين، والخطأ الأربعة الكبيرة: نقد مفصل للسببية.

«الذات» وهماً أو وظيفة نحويين. وسواء تعلق الأمر بنزوة الابيقوريين، أو بجوهر ديكارت، أو بالشيء في ذاته لدى كانط، فكل هذه الذوات هي إسقاط «أرواح شريرة صغيرة خيالية»⁽³⁵⁾؛

3 - عزم التحديد المتبادل: يجري تخليق⁽³⁶⁾ القوة المحيطة هكذا. ذلك أنه لو جرى افتراض أن في وسع قوة ما ألا تظهر القوة التي «تمتلكها»، فليس أكثر لا معقولة، على العكس، أن يجري افتراض قدرة قوة ما على إظهار القوة التي «لا تمتلكها». ما أن يجري إسقاط القوى في ذات وهمية، حتى تظهر هذه الذات مذنباً أو مستحقة، مذنباً بكون القوة الفاعلة تمارس النشاط الذي تمتلكه، ومستحقة إذا لم تكن القوة الارتكاسية تمارس ما... لا تمتلكه: «كما لو كان ضعف الضعيف بالذات، أي جوهره، وكل واقعه الوحيد، والمحتوم والثابت، إنجازاً حراً، شيئاً جرى اختياره بحرية، فعلاً جديراً بالتقدير»⁽³⁶⁾. يجري استبدال التمييز الملموس بين القوى، والفرق الأصلي بين القوى الموصوفة (الطيب والشرير)، بالتعارض الاخلاقي بين قوى مجوّرة (الخير والشر).

7 - نمو الاضطغان: الكاهن اليهودي

لقد جعلنا التحليل ننقل من وجه أول إلى وجه ثانٍ للاضطغان. وحين سيتكلم نيتشه على الاحساس بالخطأ، سوف يميز فيه بوضوح وجهين اثنين: وجهاً أول حيث يكون الاحساس بالخطأ «في حالته الخام»، مادة خالصة أو «مسألة سيكولوجيا حيوانية، لا أكثر»؛ ووجهاً ثانياً لا يكون الاحساس بالخطأ من دونه ما هو كائن، لحظة تستفيد من هذه المادة السابقة، وتدفعها لتتخذ شكلاً⁽³⁷⁾. وهذا التمييز يتناسب مع الطوبولوجيا والتبولوجيا. والحال إن كل شيء يشير إلى أنه بات مناسباً للاضطغان. إن للاضطغان، هو أيضاً، وجهين أو غزمين. أحدهما، وهو طوبولوجي، شيء يتعلق بعلم النفس الحيواني، إنما يشكل

(35) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 13؛ حول نقد الكوجيتو الديكارتية، أنظر إرادة القوة، القسم الأول، 98.

(36) أي إضفاء الأخلاق على الشيء moraliser أو جملة أخلاقياً (م).

(36) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 13.

(37) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 20.

الاضطغان كمادة خام: إنه يعبر عن الطريقة التي تخلص بها القوى الارتكاسية من فعل القوى الفاعلة (انتقال القوى الارتكاسية، اكتساح ذاكرة الآثار للوعي). والثاني، وهو تكنولوجي، يعبر عن الطريقة التي يأخذ بها الاضطغان شكلاً: تصبغ ذاكرة الآثار سمة نموذجية، لأنها تجسد روح الانتقام، وتمارس عملية اتهام دائم؛ وإذ ذلك، تعارض القوى الارتكاسية القوى الفاعلة وتفصلها عما تستطيعه (قلب ميزان القوى، إسقاط صورة ارتكاسية). وسوف نلاحظ أن تمرد القوى الارتكاسية لن يكون تحوّل بعد إلى انتصار، أو أن هذا النصر الموضعي لن يكون تحوّل بعد إلى انتصار كامل، من دون هذا الوجه الثاني للاضطغان. سوف نلاحظ أيضاً أنه في أي من الحالتين لا تنتصر القوى الارتكاسية عبر تشكيل قوة أكبر من قوة القوى الفاعلة. في الحالة الأولى، يتم كل شيء بين قوى ارتكاسية (انتقال) ؛ وفي الحالة الثانية، تفصل القوى الارتكاسية القوى الفاعلة عما تستطيعه، لكن بواسطة وهم، ومخاتلة (القلب بفعل الإسقاط).
مذاك، يبقى لنا أن نحل مشكلتين اثنتين من أجل فهم مجمل الاضطغان: 1 - كيف تنتج القوى الارتكاسية هذا الوهم؟ 2 - تحت أي تأثير تتولى إنتاجه؟ أي: من الذي ينقل القوى الارتكاسية من الطور الأول الى الطور الثاني؟ من يحضّر مادة الاضطغان؟ من يعطي الاضطغان شكلاً، من هو «فنان» الاضطغان؟

لا تنفصل القوى عن العنصر التفاضلي الذي تشتق منه نوعيتها. لكن القوى الارتكاسية تعطي عن هذا العنصر صورة مقلوبة: يصبح اختلاف القوى، المرئي من جهة رد الفعل، تعارض القوى الارتكاسية مع القوى الفاعلة. يكفي إذاً أن تمتلك القوى الارتكاسية فرصة تنمية هذه الصورة أو إسقاطها كي يجري قلب توازن القوى والقيم التي تتناسب مع هذا التوازن، بدورها. والحال أنها تجد هذه الفرصة في الوقت نفسه الذي تجد فيه وسيلة التملص من النشاط. إذ تتوقف القوى الارتكاسية عن أن تكون مفعولاً بها تُسْقَط الصورة المقلوبة. إن هذا الإسقاط الارتكاسي هو ما يسميه نيتشه وهماً: وهم عالم فو - محسوس بالتعارض مع هذا العالم، وهمّ إليه يتناقض مع الحياة. إنه هو الذي يميّزه نيتشه من قوة puissance الحلم الفاعلة، وحتى من الصورة الايجابية لآلهة يثبنون الحياة ويمجدونها: «في حين يعكس عالم الأحلام الواقع، لا يفعل عالم الأوهام

غير تزييفه، والخط من قدره، ونفيه⁽³⁸⁾». إنه هو الذي يشرف على كل تطور الاضطغان، أي على العمليات التي يجري بواسطتها، وفي آن معاً، فصل القوة الفاعلة عما تستطيعه (تزوير)، وانتهامها ومعاملتها على أنها مذنبه (خط من القدر)، وقلب القيم المطابقة رأساً على عقب (نفي). في هذا الوهم بالضبط، وبواسطة هذا الوهم، تتمثل القوى الارتكاسية كمتشوقة. «لقد لزم، من أجل قول لا، رداً على كل ما يمثل حركة الحياة الصاعدة، على كل ما يكون نيل محتد، وقوة، وجمالاً، وإثباتاً للذات على الأرض، لزم أن تخترع غريزة الاضطغان، التي صارت جنياً، عالماً آخر لنفسها، بدا لنا منه إثبات الحياة هذا كما لو أنه الشر، الشيء الذي يستدعي اللعنة في ذاته⁽³⁹⁾».

لكن كان يلزم أن يصبح الاضطغان «جنياً». كان يلزم فنناً متخيل قادر على الاستفادة من الفرصة، وتوجيه الإسقاط، قيادة الاتهام، ممارسة القلب. لا نعتقد أن الانتقال من عزم للاضطغان الى عزم آخر، مهما يكن سريعاً ومضبوطاً، يقتصر على مجرد تسلسل ميكانيكي. يلزم تدخل فنان عبقرى. يدوي سؤال نيتشه «من؟» أكثر إلحاحاً مما في أي وقت مضى. «ينطوي أصل الأخلاق على ميكولوجيا الكاهن الأولى⁽⁴⁰⁾». ذلك الذي يعطي الاضطغان شكلاً، ذلك الذي يقود الاتهام، ويتابع مسعى الانتقام أبعد فأبعد، ذلك الذي يتجرأ على قلب القيم، إنما هو الكاهن. وبوجه أخص الكاهن اليهودي، الكاهن بشكله اليهودي⁽⁴¹⁾. إنه هو، المعلم في الديالكتيك، الذي يعطي العبد فكرة القياس الارتكاسي. هو الذي يصنع المقدمات النافية. هو الذي يتصور الحب، حباً جديداً يأخذه المسيحيون على عاتقهم، مثل خلاصة حق لا يُصْلَق، وتوبيجه، وزهرته السامة. هو الذي يشرع بالقول «التعساء وحدهم هم الطيبون؛ الفقراء، والعاجزون، والصغار هم وحدهم الطيبون؛ أولئك الذين يتألمون، والمحتاجون، والمرضى والمشوهون هم أيضاً الاتقياء الوحيدون، الوحيدون

(38) المسيح الدجال، 15، وكذلك 16 و18.

(39) المسيح الدجال، 24.

(40) «Rece Homo»، «أصل الأخلاق».

(41) يلخص نيتشه تفسيره لتاريخ الشعب اليهودي في المسيح الدجال، 24، 25، 26؛ بات الكاهن اليهودي ذلك الذي يشوه تراث ملوك إسرائيل والمهد القديم.

الحاظون ببركة الله؛ هم وحدهم من سيمتلكون الغبطة. على العكس، أنتم الآخرين، أنتم النبلاء والقادرين، كنتم دائماً الأشرار، والقساة، والجشعين، ومن لا يشبعون، والزناديق، وسوف تبقون أيضاً إلى الأبد المنبوذين والملعونين والهالكين⁽⁴²⁾! من دونه، ما كان العبد عرف الارتفاع إلى ما فوق حالة الاضطغان الخام. مذاك، ولأجل التقدير الصحيح لتدخل الكاهن، ينبغي رؤية بأي طريقة يكون متواطئاً مع القوى الارتكاسية، لكن متواطئاً فقط ولا يخلط بها. إنه يضمن انتصار القوى الارتكاسية، يحتاج إلى هذا الانتصار، لكنه يتابع هدفاً لا يمكن الخلط بينه وبين هدفها. إن إرادته هي إرادة قوة، وإرادة القوة لديه هي العدمية⁽⁴³⁾. إننا نقع على القضية الأساسية، ومفادها أن العدمية، أو قوة النفي بحاجة للقوى الارتكاسية، لكن نقع أيضاً على نقيضها: إن العدمية، قوة النفي، هي التي تقود القوى الارتكاسية إلى النصر. إن هذه اللعبة المزدوجة تُعطي الكاهن اليهودي عمقاً وازدواجية لا مثيل لهما: «إنه ينحاز، بحرية، ويفهم عميق للبقاء، إلى كل غرائز الانحطاط، ولا يعني ذلك أنها تسيطر عليه، لكنه اكتشف فيها قوة كان يمكن أن تجعله ينجح ضد العالم»⁽⁴⁴⁾.

سوف يكون علينا أن نعود إلى هذه الصفحات الشهيرة التي يعالج فيها نيتشه اليهودية والكاهن اليهودي. غالباً ما حفزت التفسيرات الأكثر إثارة للشكوك. فمعروف أن النازيين أقاموا مع أعمال نيتشه علاقات ملتبسة؛ لأنهم كانوا يحبرون أن ينسبوا أنفسهم إليها، لكنهم كانوا يعجزون عن ذلك من دون بتر استشهادات، وتزوير طبيعات، وحظر نصوص رئيسية. بالمقابل لم يكن نيتشه ذاته يقيم علاقات ملتبسة مع نظام بيسمارك. وأقل أيضاً مع النزعة

(42) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 7.

(43) المسيح الدجال، 18: «إعلان الحرب، باسم الله، على الحياة، والطبيعة، وإرادة الحياة. هل الله هو الصيغة لكل افتراعات العالم الأرضي، وكل أكاذيب العالم الآخر؟ عدم المؤله في الله، إرادة عدم المقدسة...» - المسيح الدجال، 26: «يسيء الكاهن استخدام اسم الله: يطلق تسمية مملكة الله على وضع قائم يكون فيه الكاهن هو من يحدد القيم، ويسقي إرادة الله الوسائل التي يستخدمها لبلوغ هذا الوضع أو الإبقاء عليه...».

(44) المسيح الدجال، 24. - أصل الأخلاق، المبحث الأول، 6، 7، 8: لا يجب الخلط بين هذا الكاهن والعبد، بل هو يشكل كفة مغلقة خاصة.

الامانية الكبرى، والعداء للسامية. كان يحتقرها ويكرهها. «لا تعاشروا أحداً يكون متورطاً في مهزلة السلالات السخيفة هذه»⁽⁴⁵⁾. وهذه الصيحة من القلب: ولكن أخيراً بماذا تظنون أنني أحس حين يخرج اسم زرادشت من فم المعادين للسامية⁽⁴⁶⁾! لكي نفهم معنى تأملات نيتشه في موضوع اليهودية، يجب أن نذكر أن «المسألة اليهودية» كانت قد أصبحت، في المدرسة الهيجلية، موضوعاً دياكتيكية بامتياز. ثمة أيضاً، يستعيد نيتشه المسألة، لكن وفقاً لطريقته الخاصة به. يسأل: كيف تَشكّل الكاهن في تاريخ الشعب اليهودي؟ ضمن أي شروط تَشكّل، شروط سوف يتبين أنها حاسمة بالنسبة لمجمل التاريخ الأوروبي؟ لا شيء أكثر إذهالاً من إعجاب نيتشه بملوك إسرائيل والعهد القديم⁽⁴⁷⁾. إن المشكلة اليهودية تشكل وحدة لا تنفصم مع مشكلة تَشكّل الكاهن في عالم إسرائيل هذا: هذه هي المشكلة الحقيقية من الطبيعة التيبولوجية. لذا يشدد نيتشه كثيراً على النقطة التالية: أنا مخترع علم نفس الكاهن⁽⁴⁸⁾. صحيح أنه لا تنقص الاعتبارات العرقية لدى نيتشه، لكن العرق لا يتدخل إطلاقاً إلا كعنصر في تقاطع، كعامل في مرُكّب فيزيولوجي، وكذلك سيكولوجي، وسياسي، وتاريخي واجتماعي. إن مرُكّباً كهذا هو بالضبط ما يدعو نيتشه نموذجاً. نموذج الكاهن، ليس ثمة مشكلة أخرى بالنسبة لنيتشه. وهذا الشعب اليهودي

(45) الأعمال المنشورة بعد الوفاة (ترجمة بول Bolle، مرون).

(46) رسالتان إلى فريتش في 23 و29 آذار 1887. - حول كل هذه النقاط، وحول تزويرات النازيين لنيتشه، أنظر كتاب ب.م. تيكلو، من نيتشه إلى هتلر (فاسكيل، 1936)، حيث جرى إيراد الرسالتين إلى فريتش. - ونحن نقع في ما وراء الخير والشر، 251، على حالة جميلة لنص نيتشوي استخدمه المعادون للسامية، في حين أن معناه هو العكس تماماً.

(47) ما وراء الخير والشر، 52: «إن تلذّيق العهد القديم هو حجر ميخك لعظمة النفوس ورداءتها... إن الجمع، في غلاف واحد، بين العهد القديم والعهد الجديد، الذي يشكل انتصاراً من جميع النواحي للذوق البالي، بحيث يصبحان كتاباً واحداً، هو التوراة، الكتاب بامتياز، ربما يكون أكبر وقاحة وأسوأ خطيئة ضد الفكر أذنت بها أوروبا الأدبية».

(48) *Ecce Homo*، القسم الثالث، «أصل الأخلاق».

ذاته، الذي وجد شروط وجوده، في لحظة من تاريخه، في الكاهن، هو اليوم الاقدر على إنقاذ أوروبا وحمايتها من نفسها، عن طريق اختراع شروط أخرى جديدة⁽⁴⁹⁾. لن نقرأ صفحات نيتشه حول اليهودية من دون استرجاع ما كتبه إلى فريتش، وكان كاتباً معادياً للسامية وعنصرياً: «أتوسل إليك ألا ترسل إلي بعد الآن منشوراتك، فأنا أخشى أن أقعد صبري».

8 - الاحساس بالخطأ والداخلية

هاكُم موضوع الاضطغان بوجهيه: حرمان القوة الفاعلة من شروط ممارستها المادية، وفصلها قطعاً عما تستطيعه. لكن إذا كان صحيحاً أن القوة الفاعلة تفضل عما تستطيعه وهمياً، فليس أقل صحة أن شيئاً ما فعلياً يحدث لها، كنتيجة لهذا الوهم. من وجهة النظر هذه، لا يزال سؤالنا يثار من جديد: ماذا تصير القوة الفاعلة حقاً؟ إن جواب نيتشه بالغ الدقة: أيّاً يكن السبب الذي يجري لأجله تشويه قوة فاعلة، وحرمانها من شروط ممارستها وفصلها عما تستطيعه، فإنها تنقلب إلى داخل، تنقلب ضد ذاتها. إن التحول إلى الداخل، والانقلاب ضد الذات، هما الطريقة التي تصير بها القوة الفاعلة ارتكاسية حقاً. «كل الفرائز التي لم تنطلق، التي تمنعها قوة قمعية من الانفجار باتجاه الخارج، تنقلب إلى الداخل: هذا ما أسميه استبطان الانسان... هذا هو أصل الاحساس بالخطأ⁽⁵⁰⁾». بهذا المعنى ينوب الاحساس بالخطأ مناب الاضطغان. فكما ظهر لنا الاضطغان، لا ينفصل عن دعوة مرعبة، عن تجربة كما عن إرادة نشر عدوى. إنه يخفي حقه خلف فأل حب مجرب: أنا الذي أتهمك، إنما أفعل ذلك لخيرك، أحبك، لكي تنضم إلي، إلى حين تنضم إلي، إلى حين تصبح أنت بالذات كائنات متوجعا، مريضاً، ارتكاسياً، كائنات طيباً... متى سيتوصل اناس الاضطغان إلى نصر انتقامهم الأسمى، والنهائي، والباهر؟ لا شك (أن ذلك سيحصل) حين يتوصلون إلى أن يُلقوا في وعي السعداء شقاءهم هم وكل الشقاءات: بحيث يشرع هؤلاء يحمّون من سعادتهم وربما يقول بعضهم للبعض الآخر: ثمة ما يثير الخجل في أن يكون المرء سعيداً إزاء هذا القدر من

(49) أنظر ما وراء الواء والخير والشر، 251 (نص شهير عن اليهود والروس والألمان).

(50) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 16.

المصائب⁽⁵¹⁾، في الاضطغان، تنهم القوة الارتكاسية وتُسقيط نفسها. لكن الاضطغان لا يكون شيئاً لو لم يدفع المتهم ذاته إلى الاعتراف بأخطائه، إلى التحول إلى الداخل: إن التسليط إلى الداخل introjection للقوة الفاعلة ليس عكس الاسقاط بل نتيجه وتتمه الاسقاط الارتكاسي. لن نرى في الاحساس بالخطأ نموذجاً جديداً، في الأكثر نجد في النموذج الارتكاسي، في نموذج العبد، ضرورياً ملموسة حيث يكون الاضطغان تقريباً في حالته النقية؛ وضرباً أخرى يُغطي فيها الاضطغان الاحساس بالخطأ، الذي يكون بلغ أقصى نموه. لا تنتهي القوى الارتكاسية من اجتياز أطوار انتصارها: إن الاحساس بالخطأ يشكل امتداداً للاضطغان، يقودنا أبعد أيضاً إلى ميدان تمتد فيه العدوى. تصبح القوة الفاعلة ارتكاسية، ويصير السيد عبداً.

إن القوة الفاعلة، المفصولة عما تستطيعه، لا تبيخر. إذ تنقلب ضد ذاتها، تولّد الألم. يحل توليد الألم محل الاستمتاع بالذات: «هنا العمل المقلق، الممتلىء فرحاً مخيفاً، عمل نفس مفصولة طوعاً، تعذب نفسها التذاذاً بالتعذيب»؛ «يجري السعي وراء العذاب، والمرض، والبشاعة، والضرر الارادي، والتضع، والامانات، والتضحية بالذات مثلما يجري السعي وراء استمتاع»⁽⁵²⁾. بدل أن تنظم الألم القوى الارتكاسية، تولّد القوة الفاعلة القديمة، فتشجّع من ذلك ظاهرة مثيرة، ويتعذر سبرها: مضاعفة للألم، إخصاب ذاتي له، فرط إنتاج له. إن الاحساس بالخطأ هو الوعي الذي يضاعف الألم، لقد وجد وسيلة صنعه، المتمثلة بقلب القوة الفاعلة ضد ذاتها، المصنّع القنر. مضاعفة الألم باستيطان القوة، تسليط القوة إلى الداخل، هذا أول تحديد للإحساس بالخطأ.

9 - مشكلة الألم

هاكم على الأقل تحديد الوجه الأول للإحساس بالخطأ: الوجه الطبولوجي، الحالة الخام أو المادية. إن الداخلية فكرة معقدة. إن ما يكون مستبطناً أولاً إنما هو القوة الفاعلة؛ لكن القوة المستبطنة تصير صانعة للألم؛ وبما أنه يتم توليد الألم بمزيد من الوفرة، تمتد الداخلية «في العمق، وفي

(51) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 14.

(52) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 18، والثالث، 11.

العرض، وفي الارتفاع»، بالوعاً أشد فأشد جشعاً. وهذا يعني، في المقام الثاني، ان الألم يتعرض بدوره للاستيطان، والتحميس⁽⁵³⁾، والروحنة. ماذا تعني هذه العبارات؟ يجري اختراع معنى جديد للألم، معنى داخلي، معنى حميم: يجعلون من الألم نتيجة خطيئة، غلطة. لقد صنعت ألمك لأنك ارتكبت خطيئة، وسوف تنقذ نفسك عبر صنع ألمك. الألم متصوراً كنتيجة غلط حميمة، والآلية الداخلية لخلاص، الألم المستبطن فيما يجري صنعه أولاً بأول، «الألم المتحول إلى شعور بالغلط، والخوف، والعقاب»⁽⁵³⁾: هاكم الوجه الثاني للشعور بالخطأ، عزمه الطوبولوجي، الاحساس بالخطأ كشعور بالذنب.

لكي نفهم طبيعة هذا الاختراع، يجب أن نقدر أهمية مشكلة أعم: ما هو معنى الألم؟ إن معنى الوجود يتوقف عليه بكامله؛ إن للوجود معنى بمقدار ما للألم معنى في الوجود⁽⁵⁴⁾. والحال أن الألم رد فعل، ويبدو أن معناه الوحيد يكمن في إمكانية الفعل برد الفعل هذا، أو على الأقل تحديد موضع أثره، وعزله، بهدف تفادي أي انتشار إلى حين تتمكن من جديد من إعادة - الفعل. إن المعنى الفاعل الخاص بالألم يظهر إذا كمعنى خارجي، ولكي نحكم على الألم من وجهة نظر فاعلة، يجب الإبقاء عليه في عنصر خارجيته. وهذا يتطلب فناً كاملاً، هو فن الاسياد. إن لدى الاسياد سرّاً. هم يعرفون أنه ليس للألم غير معنى واحد: إمتاع أحدهم، إمتاع أحد يتسبب به أو يتأمله. إذا كان الإنسان الفاعل قادراً على ألا يحمل ألمه الخاص به على محمل الجذ، فذلك ولأنه يتخيل دائماً شخصاً يتمتع ذلك الألم. ولهذا التخيل دور في الايمان بالآلهة الفاعلين الذين يملأون العالم الاغريقي: «لكل شر تبريره طالما يستمتع إله بالنظر إليه... ما كان، في التحليل الأخير، معنى حرب طروادة وقطاعات مأساوية أخرى؟ ليس ثمة من شك في أنها كانت ألعاباً لإمتاع أبصار الآلهة»⁽⁵⁵⁾. ثمة نزوع في الوقت الراهن للتذرع بالألم كحجة ضد الوجود؛ وهذه المحاجة تنم

(53) أي جعل الشيء حسياً (م).

(54) أصل الأخلاق: المبحث الثالث، 20.

(55) الاعتبارات غير الحالية، القسم الثاني، «شوبنهاور مريباً»، 5.

(56) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 7.

عن طريقة في التفكير عزيزة على قلوبنا، طريقة ارتكاسية. لا نضيق أنفسنا فقط من وجهة نظر ذلك الذي يتألم، بل من وجهة نظر إنسان الاضطغان، الذي لم يعد يفعل برود فعله. فلنفهم أن معنى الألم الفاعل يظهر في منظورات أخرى: ليس الألم حجة ضد الحياة، بل هو على العكس محوِّض للحياة، «طعم للحياة»، حجة لصالحها. إن رؤية الألم أو حتى إنزال الألم هو بنية للحياة كحياة فاعلة، تجعل فاعل للحياة. إن للألم معنى مباشراً لصالح الحياة، هو معناه الخارجي. «تشمئز.... رقتنا، أو بالأحرى نفاقنا، من أن تمتثل بكل الطاقة المطلوبة إلى أي حد كانت القسوة متعة البشرية البدائية المفضلة وكانت تدخل كابل في كل لذاتها تقريباً... لا استمتاع من دون قساوة، هذا ما ينشأ به تاريخ الإنسان الأكثر قدماً والأشد طويلاً. وللعقاب هو الآخر مظاهر العيد⁽⁵⁶⁾». هذا هو إسهام نيتشه في المشكلة الروحانية بوجه خاص، التي يلخصها السؤال التالي: ما هو معنى الألم والعذاب؟

لهذا ينبغي الاعجاب باختراع الإحساس بالخطأ المدهش: إنه معنى جديد للعذاب، معنى داخلي. لم يعد وارداً أن يفعل المرء بألمه، أو أن يحكم عليه من وجهة نظر فاعلة. على العكس، هو يتشاغل ضد الألم بواسطة الهوى. «أشدّ الأهواء وحشية»: يجعل من الألم عاقبة غلطة ووسيلة خلاص؛ يشفي نفسه من الألم بأن يصنع المزيد من الألم أيضاً، باستبطانه أكثر أيضاً؛ يتشاغل، أي يشفي نفسه من الألم عن طريق تلويث الجرح⁽⁵⁷⁾. منذ كتاب أصل المأساة، كان نيتشه يشير إلى أطروحة أساسية: تموت التراجيديا في الوقت نفسه الذي تصبح فيه الدراما نزاعاً حميماً وتُستبطن العذاب. لكن من يخترع معنى الألم الداخلي ومن يريده؟

10 - نمو الإحساس بالخطأ: الكاهن المسيحي

استبطان القوة، ثم استبطان الألم بالذات: ليس الانتقال من لحظة-الإحساس بالخطأ الأول إلى لحظة الثانية أكثر آلية مما كان تسلسل وجهي الاضطغان. ثمة أيضاً، يلزم تدخل الكاهن. هذا التجسد الثاني للكاهن هو

(56) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 6.

(57) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 15.

التجسد المسيحي: «فقط في يدي الكاهن، هذا الفنان الحقيقي للشعور بالخطأ، بدأ هذا الشعور بتشكيل⁽⁵⁸⁾». إن الكاهن المسيحي هو الذي يخرج الاحساس بالخطأ من حالته الخام أو الحيوانية، هو الذي يشرف على استبطان الألم. إنه هو، الكاهن - الطبيب، الذي يشفي الألم عبر تلوين الجرح. هو، الكاهن - الفنان، الذي يرتفع بالاحساس بالخطأ إلى شكله الأعلى: الألم، عاقبة خطيئة.. لكن كيف يعمل؟ «لو أردنا أن نلخص بصيغة قصيرة قيمة وجود الكاهن، ينبغي القول: الكاهن هو الانسان الذي يغير اتجاه الاضطغان⁽⁵⁹⁾». نتذكر أن إنسان الاضطغان، المتألم بشكل أساسي، يبحث عن علة لعذابه. إنه يتهم، يتهم كل ما هو فاعل في الحياة. ينتصب الكاهن هنا متخذاً شكله الأول: يشرف على الاتهام، ينظمه. أنظر إلى هؤلاء الناس الذين يقولون عن أنفسهم إنهم طيبون، أنا أقول لك: إنهم خبيثاء. إن قوة الاضطغان موجهة بكاملها إذاً إلى الآخر، ضد الآخرين. لكن الاضطغان مادة متفجرة، إنه يجعل القوى الفاعلة تصبح ارتكاسية. ينبغي عندئذ أن يتكيف الاضطغان مع هذه الشروط الجديدة. ينبغي أن يبدل اتجاهاته. ينبغي أن يجد الانسان الارتكاسي، الآن، في ذاته، علة عذابه. هذه العلة، يوحي إليه الاحساس بالخطأ أن عليه البحث عنها «في ذاته، في خطأ اقترفه في الزمن الماضي، عليه أن يفسره كعقاب⁽⁶⁰⁾». ويظهر الكاهن مرة ثانية ليشرّف على تغيير الاتجاه هذا: «هذا صحيح، يا نعتني، ينبغي أن يكون أحدهم علة عذابك؛ لكن أنت ذاتك علة كل ذلك، أنت ذاتك علة ذاتك⁽⁶¹⁾». يخترع الكاهن فكرة الخطيئة: «بقيت الخطيئة حتى اليوم الحدث الاساسي في تاريخ النفس المريضة؛ إنها تمثل بالنسبة إلينا أكثر ضروب البراعة شؤماً في التفسير الديني⁽⁶²⁾». إن كلمة غلطة تحيل الآن الى الغلطة التي اقترعتها، إلى غلطتي أنا، إلى ذنبي. هاكم كيف يجري استبطان الألم؛ لما كان عاقبة للخطيئة، ليس له من معنى غير معنى حميم.

(58) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 20.

(59) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 15.

(60) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 20.

(61) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 15.

(62) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 20.

ينبغي تقويم علاقة المسيحية باليهودية من وجهتي نظر اثنتين. فمن جهة، جاءت المسيحية كنتويج لليهودية. إنها تواصل مسعاها، وتنجزه. كل قوة الاضطغان تقضي إلى إله الناس الفقراء والمرضى والخطأة. ونيته يشدد في منفات مشهورة على طبع القديس بولس الحاق، وعلى سفالة العهد الجديد⁽⁶³⁾. حتى موت المسيح هو عطفة تعيد إلى القيم اليهودية: بهذا الموت يتم تعارض زائف بين الحب والكراهية، يعطي هذا الحب وجهاً أكثر إغراء كما لو كان مستقلاً عن تلك الكراهية، وضحية لها⁽⁶⁴⁾. تُخفى عن النفس الحقيقية التي كان بيلاطس البنطي قد اكتشفها: المسيحية هي نتيجة اليهودية، وهي تجد فيها كل مقدماتها، إنها فقط خلاصة تلك المقدمات.. لكن صحيح، من وجهة نظر أخرى، أن المسيحية تأتي بنغم جديد. لا تكتفي بإنجاز الاضطغان، إنها تبدل اتجاهه. تفرض هذا الاختراع الجديد، الاحساس بالخطأ. والحال، أننا، هنا أيضاً، لن نؤمن بأن الاتجاه الجديد للاضطغان في الاحساس بالخطأ يتعارض مع الاتجاه الأول ثمة أيضاً، يتعلق الأمر فقط بتجربة وإغراء إضافيين. كان الاضطغان يقول «هذه غلطتك»، ويقول الاحساس بالخطأ «هذه غلطتي». لكن الاضطغان لا يهدأ طالما لم تنتشر عدواه. هدفه أن تصبح الحياة كلها ارتكاسية، وأن يصبح المعافون مرضى. لا يكفي أن يتهم، ينبغي أن يشعر المتهم بأنه مذنب. والحال أن الاضطغان إنما يبين المثل في الاحساس بالخطأ، ويبلغ ذروة قوته المعدية: بتغيير الاتجاه. هذه غلطتي، هذه غلطتي، إلى أن يستعيد العالم بأسره هذه اللازمة الحزينة، إلى أن ينمي كل ما هو فاعل في الحياة هذا الشعور ذاته بالذنب. وليس ثمة شروط أخرى لقوة الكاهن: إن الكاهن، بطبيعته، هو ذلك الذي يجعل نفسه سيد أولئك الذين يتعذبون⁽⁶⁵⁾.

نعثر مجدداً، في كل ذلك، على طموح نيتشه: ثمة حيث يرى الديالكتيكيون نقائض أو تعارضات، تبيان أن هنالك اختلافات أكثر دقة يجب اكتشافها، تنسيقات وعلاقات متبادلة أشد عمقاً يجب تقويمها. ليس الضمير

(63) المسيح الدجال، 42 - 43، 46.

(64) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 8.

(65) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 15.

التاعس الهيجلي، الذي ليس سوى عَرَض، بل الاحساس بالخطأ لقد كان تعريف وجه الاحساس بالخطأ الأول هو التالي: مضاعفة الألم عبر استبطان القوة. أما تعريف الوجه الثاني فهو: استبطان الألم عبر تبديل اتجاه الاضطغان. لقد شدّدنا على الطريقة التي ينوب بها الاحساس بالخطأ مناب الاضطغان. ويجب التشديد أيضاً على توازي الاحساس بالخطأ والاضطغان. إن كلا من هذين الضربين ليس فقط له عزمان، أحدهما طوبولوجي والآخر نيولوجي، بل إن الانتقال من عزم إلى الآخر يستدعي تدخل شخص الكاهن. والكاهن يفعل دائماً بواسطة وهم. وكنا حلّلنا الوهم الذي يقوم عليه قلب القيم في الاضطغان. لكن تبقى لنا مشكلة يجب حلها: على أي وهم يرتكز استبطان الألم، وتبديل اتجاه الاضطغان في الإحساس بالخطأ؟ وهذه المشكلة معقدة بقدر ما هي تُشرك، في رأي نيتشه، مجمل الظاهرة المسماة ثقافة.

11 - الثقافة المنظور إليها من وجهة النظر القبتاريخية

تعني الثقافة الترويض والانتقاء. ويسمى نيتشه حركة الثقافة «أخلاقية العادات»⁽⁶⁶⁾؛ وهذه الأخيرة لا تنفصل عن الأغلال، وأعمال التعذيب، والوسائل الفظيعة المستخدمة لترويض الانسان. لكن في هذا الترويض العنيف، تميز عين عالم النسابة عنصريين اثنين⁽⁶⁷⁾:

1 - ما طعيه، في شعب، أو عرق أو طبقة، يكون دائماً تاريخياً، وتعسفياً، وسُخرياً، وأبله ومحدوداً؛ إن هذا يمثل في أغلب الاحيان أسوأ القوى الارتكاسية؛

2 - لكن في واقع تقديم فروض الطاعة لشيء ما، وليس مهماً ما يكون هذا الشيء، يظهر مبدأ يتجاوز الشعوب، والسلالات والطبقات. طاعة القانون لأنه القانون: يعني شكل القانون أن نشاطاً ما، قوة فاعلة ما تُمارَس على الانسان وتحدد لنفسها مهمة ترويضه. هذان الوجهان، وإن كانا لا ينفصلان في التاريخ، يجب عدم الخلط بينهما: من جهة، الضغط التاريخي الذي تمارسه دولة، أو كنيسة، الخ.. على الافراد الذين يتعلق الأمر باستيعابهم؛ ومن جهة

(66) الفجر، 9.

(67) ما وراء الخير والشر، 188.

أخرى، نشاط الإنسان ككائن نوعي، ونشاط النوع الانساني بوصفه يُمارَس على الفرد بما هو فرد. من هنا استخدام نيته كلفظي «بدائي»، «قبتاريخي»: تسبق أخلاقية العادات التاريخ الشامل⁽⁶⁸⁾؛ إن الثقافة هي النشاط النوعي، «عمل الإنسان الحقيقي على ذاته، خلال الفترة الأطول من حياة النوع البشري، كل عمله القبتاريخي...»، مهما تكن درجة القساوة، والطغيان، والبلاهة والعته الخاصة به⁽⁶⁹⁾. كل قانون تاريخي تعسفي، لكن ما لا يكون تعسفياً، ما يكون قبتاريخياً ونوعياً، إنما هو قانون طاعة قوانين. (سوف يعثر برغسون مجدداً على هذه الأطروحة، حين سيبيِّن في الهيبوغين أن كل عادة هي تعسفية، لكن عادة امتلاك عادات تكون طبيعية).

قبتاريخي يعني نوعي générique. والثقافة هي النشاط القبتاريخي للإنسان. لكن على مَ يقوم هذا النشاط؟ يتعلق الأمر دائماً بإعطاء الإنسان عادات؛ بجعله يطيع قوانين، بترويضه. وترويض الإنسان يعني تكوينه بحيث يتمكن من الفعل بقواه الارتكاسية. ويمارس نشاط الثقافة مبدئياً على القوى الارتكاسية، يعطيها عادات ويفرض عليها مثالات، لجعلها قادرة على أن تكون مغزولاً بها. وبوصف الثقافة ثقافة، فهي تمارَس في اتجاهات عديدة. إنها تهاجم حتى القوى الارتكاسية الخاصة باللاوعي، القوى الهضمية والمعوية الأكثر جوفية (النظام الغذائي، وشيئاً شبيهاً بما سوف يسميه فرويد تربية العضلات العاصرة sphincters)⁽⁷⁰⁾. لكن موضوعها الرئيسي هو تعزيز الوعي. هذا الوعي الذي يتحدد بالطابع العابر للتحريضات، هذا الوعي الذي يستند هو ذاته إلى ملكة النسيان، يجب إعطاؤه تماسكاً وصلابة لا يمتلكهما بذاته. إن الثقافة تزود الوعي بملكة جديدة تعارض في الظاهر ملكة النسيان، عينا الذاكرة⁽⁷¹⁾. لكن الذاكرة التي يتعلق الأمر بها هنا ليست ذاكرة الآثار. هذه الذاكرة الأصلية لم

(68) الفجر، 18.

(69) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 2.

(70) Ecce Homo، القسم الثاني: «لماذا أنا مكر إلى هذا الحد».

(71) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 1: «هذا الحيوان النشاء بالضرورة، والذي يكون النسيان بالنسبة إليه قوة وتجلياً لصحة متينة، خَلَقَ لنفسه ملكة معاكسة، هي الذاكرة، سوف يحبط بواسطتها النسيان، في بعض الحالات».

تعد مرتبطة بالماضي، بل باتت مرتبطة بالمستقبل. ليست ذاكرة الحساسية، بل هي ذاكرة الإرادة. ليست ذاكرة الآثار، بل هي ذاكرة الكلام⁽⁷²⁾. هي ملكة قطع الوعود، إلزام المستقبل، ذكرى المستقبل ذاته. إن تذكّر الوعد الذي قطعناه ليس تذكر أننا قطعناه في اللحظة الماضية تلك، بل إن علينا الوفاء به في اللحظة القادمة كنا. هاكُم بالضبط موضوع الثقافة الانتقائي: تكوين إنسان قادر على الوعد، إذاً على التصرف بالمستقبل، إنسان حر وقدير. إن إنساناً كهذا هو وحده فاعل؛ هو يفعل بحدوده فعله، وفيه كل شيء فاعل أو مفعول به. إن ملكة الوعد هي معلول الثقافة كنشاط للإنسان على الإنسان؛ والإنسان الذي في وسعه أن يعد هو ناتج الثقافة كنشاط نوعي.

إننا نفهم لماذا لا تتراجع الثقافة مبدئياً أمام أي عنف: «ربما ليس هناك شيء أرهب وأكثر مدعاة للقلق في قيتاريخ الإنسان من تقوية ذاكرته... لم يكن ذلك يتم أبداً من دون أعمال تعذيب، وشهادات وتضحيات دموية، حين كان الإنسان يحكم بأن من الضروري أن يخلق لنفسه ذاكرة⁽⁷³⁾». قبل بلوغ الهدف (الإنسان الحر، والفاعل والقدير)، كم من أعمال التعذيب ضرورية لترويض القوى الارتكاسية، لإجبارها على أن تكون مفعولاً بها. لقد استخدمت الثقافة دائماً الوسيلة التالية: جعلت من الألم وسيلة تبادل، عملة، معادلاً؛ المعادل الدقيق بالضبط لنسيان، خسارة مسببة، وعد لم يتم الوفاء به⁽⁷⁴⁾. والثقافة المرتبطة بهذه الوسيلة تسمى عدالة؛ وهذه الوسيلة ذاتها تدعى عقاباً. خسارة مسببة = ألم متعرض له، هاكُم معادلة العقاب التي تحدد علاقة بين الإنسان والإنسان. هذه العلاقة بين الناس تتحدد، وفقاً للمعادلة، على أنها علاقة دائن

(72) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 1: - حول هذه النقطة، يتأكد التشابه بين فرويد ونيتشه. يحزو فرويد إلى «ما قبل الوعي» آثاراً لفظية، متميزة من الآثار الذاكرة الخاصة بالمنظومة اللاواعية. ويتيح له هذا التمييز الأجابة عن السؤال التالي: «كيف يجري جسد عناصر مكتوبة (ما قبل) واعية؟» والجواب هو التالي: «عن طريق استعادة هذه الأعضاء الوسيطة ما قبل الواعية التي هي الذكريات اللفظية». ويمكن إيراد سؤال نيتشه على الشكل التالي: كيف يمكن «الفعل به القوى الارتكاسية»؟

(73) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 3.

(74) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 4.

بمدين: تجعل العدالة الانسان مسؤولاً عن ذنن. وتعتبر العلاقة بين الدائن والمدين عن نشاط الثقافة في سيروية الترويض أو التكوين الخاصة بها. هذه العلاقة، المتناسبة مع النشاط القيتاريخي، هي ذاتها علاقة الانسان بالانسان، والأكثر بدائية بين الأفراد» لا بل السابقة «لبدايات أي تنظيم اجتماعي»⁽⁷⁵⁾. أكثر من ذلك، إنها تستخدم كمثال للأطباع الاجتماعية الأكثر بدائية والأكثر فظاظة. إن نيتشه إنما يرى في التسليف لا في التبادل النموذج الأقدم للتنظيم الاجتماعي. الانسان الذي يدفع بالمه مقابل الخسارة التي يسببها، الانسان المعتبر مسؤولاً عن قواه الارتكاسية: هاكم الوسيلة التي استخدمتها الثقافة بلوغ هدفها. - إن نيتشه يقدم لنا إذا الذرية الوريثية التالية:

1 - الثقافة كنشاط قيتاريخي أو نوعي، عملية ترويض وانتقاء؛ 2 - الوسيلة التي يستخدمها هذا النشاط، معادلة العقاب، علاقة الدّين، الانسان المسؤول؛ 3 - حاصل هذا النشاط: الانسان الفاعل، والحر القدير، الانسان الذي في وسعه أن يقطع الوعود.

12 - الثقافة منظوراً إليها من وجهة النظر البعد - تاريخية

كنا نطرح مشكلة تتعلق بالاحساس بالخطأ. ولا تبدو الذرية الوريثية للثقافة تقرّبنا من حلّ إطلاقاً. على العكس، إن الخلاصة الأكثر بدئية هي أنه لا الاحساس بالخطأ، ولا الاضطغان يتدخلان في سيروية الثقافة والعدالة. «ليست للاحاساس بالخطأ، هذه النبتة الأكثر غرابة والأكثر إثارة للاهتمام في نباتات أرضنا، ليست له جذوره في هذه الأرض بالذات»⁽⁷⁶⁾. فمن جهة، لا يعود أصل العدالة إطلاقاً إلى الانتقام، والاضطغان. يحصل لمبشرين بالأخلاق، لا بل لاشتراكيين، أن يشتقوا العدالة من شعور ارتكاسي: الشعور بالاساءة المعاني منها، روح الانتقام، رد الفعل الاقتصادي. لكن هكنا اشتقاقاً لا يفسر شيئاً: يبقى تبيان كيف يمكن أن يكون ألم الغير إرضاءً للانتقام، تعريضاً للانتقام. والحال اننا لن نفهم بتاتاً المعادلة القاسية خسارة مسببة = ألم متعرض له، إذا لم

(75) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 8. - في العلاقة بين الدائن والمدين «سوف يعارض الشخص الشخص للمرة الأولى، مقارناً نفسه شخصاً بشخص».

(76) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 14.

تدخل طرفاً ثالثاً، هو اللذة التي نحس بها عندما نتسبب بال ألم أو نتألمه⁽⁷⁷⁾. لكن لهذا الطرف الثالث ذاته، المعنى الخارجي للألم، أصلاً مختلفاً جداً عن أصل الانتقام أو رد الفعل: هو يحيل الى وجهة نظر فاعلة، إلى قوى ارتكاسية تحدد لنفسها مهمة ولذة تتحملان بترويض القوى الارتكاسية. إن العدالة هي النشاط النوعي الذي يروض قوى الإنسان الارتكاسية، والذي يجعلها قادرة على أن تكون مفعولاً بها ويحمل الإنسان مسؤولية هذه القدرة ذاتها. سوف تجري معارضة العدالة بالطريقة التي يتكون بها الاضطغان، ثم الإحساس بالخطأ: بانتصار القوى الارتكاسية، بعجزها عن أن تكون مفعولاً بها، بحقدتها على كل ما هو فاعل، بمقاومتها، بانعدام عدالتها الاساسي. لذلك فإن الاضطغان، بعيداً عن ان يكون في أصل العدالة، «هو آخر حقل تفوز به روح العدالة... إن الإنسان الفاعل، العدواني، لا بل العدواني بعنف، هو أقرب مرة إلى العدالة من الإنسان الارتكاسي»⁽⁷⁸⁾.

ومثلما ليس الاضطغان أصل العدالة، لا يولد العقاب الاحساس بالخطأ. أيًا يكن تعدد معاني العقاب، ثمة دائماً معنى لا يمتلكه العقاب. ليس للعقاب خاصية إيقاف الشعور بالغلط لدى المذنب. «وخز الضمير الحقيقي نادر إلى أقصى الحدود، لا سيما لدى الاشرار والمجرمين؛ ليست السجون والمعتقلات هي الأماكن المناسبة لتفقيس هذه الدودة القارضة... وفي أطروحة عامة، يبرود العقاب ويُفَسَّس؛ هو يركّز؛ يزيد من حدة المشاعر العدائية؛ يزيد من قوة المقاومة. وإذا حصل أن حطّم الطاعة وأفضى إلى خضوع مثير للرتاء وإذلال طوعي، فإن نتيجة كهذه تكون بالتأكيد أقل إيجاباً للعبث مما يكون التأثير الواسطي للعقاب، إذ إن هذه النتيجة هي على العموم عبارة عن رزاة يابسة

(77) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 6: «إن ذلك الذي يُدْخِل، هنا، بصورة ثقيلة، فكرة الانتقام، لا يفعل غير جعل الظلمات أشد كثافة بدل تبديدها. ويُرجع الانتقام الى المشكلة ذاتها: كيف يمكن أن يكون التعذيب تعويضاً؟ هاكُم ما ينقص معظم النظريات: تبيان من أي وجهة نظر يكون «التسبب بالألم» مدعاةً للذة.

(78) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 11: «إن الحق على الأرض هو بالضبط شعار النضال ضد المشاعر الارتكاسية، والحرب التي تخوضها ضد هذه المشاعر القوى الفاعلة والعدوانية».

وعُيُوس. فإذا رجعنا الآن الى آلاف السنين تلك التي سبقت تاريخ الانسان، سوف نزعج بجسارة ان العقاب هو الذي آخر بالصورة الاشد قوة نمو الشعور بالذنب، على الأقل لدى ضحايا السلطات القمعية⁽⁷⁹⁾. سوف نعارض على نحو منهجي بين حالة الثقافة حيث يشعر الانسان، لقاء ألمه، بأنه مسؤول عن قواه الارتكاسية، وحالة الاحساس بالخطأ حيث يشعر الانسان، على العكس، بأنه مذنب بسبب قواه الارتكاسية ويشعر بها على أنها مذنبية. وأياً تكن طريقة نظرنا الى الثقافة أو العدالة، نرى فيها دائماً ممارسة نشاط مثقف، أي عكس الاضطغان، والاحساس بالخطأ.

ويتعزز هذا الانطباع أيضاً إذا تأملنا حاصل النشاط الثقافي: الانسان الفاعل والحر، الانسان الذي في وسعه أن يقطع الوعود. مثلما الثقافة هي العنصر القيتاريخي الخاص بالانسان، فإن حاصل الثقافة هو العنصر ما بعد التاريخي للإنسان. «فلنضع نفسنا في خاتمة السيرة الضخمة، في المكان الذي تُضج فيه الشجرة ثمارها أخيراً، الذي يقدم فيه المجتمع وأخلاقية عاداته أخيراً ما لم يكونا لأجله غير وسيلتين؛ وسوف نجد أن ثمرة الشجرة الأكثر نضجاً هي الفرد الأسمى، الفرد الذي لا يشبه غير نفسه، الفرد المتحرر من أخلاقية العادات، الفرد المستقل وما فوق الأخلاقي (لأن الاستقلال والأخلاقية يتافيان)، باختصار الانسان صاحب الارادة النظيفة، والمستقلة والثابتة، الانسان الذي في وسعه أن يقطع الوعود...⁽⁸⁰⁾. إن نيتشه يعلمنا هنا أنه لا ينبغي الخلط بين حاصل الثقافة ووسيلتها. إن النشاط النوعي للانسان يشكل الانسان المسؤول عن قواه الارتكاسية: مسؤولية - دَين. لكن هذه المسؤولية ليست غير وسيلة للترويض والانتقاء: إنها تقيس تدريجياً قدرة القوى الارتكاسية على أن تكون مفعولاً بها. إن الحاصل النهائي للنشاط النوعي ليس إطلاقاً الإنسان المسؤول بالذات أو الانسان الأخلاقي، بل الانسان المستقل وما فوق الأخلاقي، أي الذي يفعل حقاً بقواه الارتكاسية والذي تكون كل القوى الارتكاسية مفعولاً بها لديه. هذا الأخير وحده «يمكنه» أن يقطع الوعود، وذلك

(79) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 14.

(80) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 2.

بالضبط لأنه لم يعد مسؤولاً أمام أي محكمة. ليس حاصل الثقافة الإنسان الذي يطبع القانون، بل الفرد السيد والمشتري الذي يتحدد بالمقدرة على نفسه، وعلى القدر، وعلى القانون: الحر، والخفيف، واللامسؤول. إن لفكرة المسؤولية، لدى نيتشه، حتى بشكلها الأرقى، القيمة المحدودة لمجرد وسيلة: لم يعد الفرد المستقل مسؤولاً عن قواه الارتكاسية أمام العدالة، إنه سيدها، ومليكه، ومشتريها، ومؤلفها وممثلها. هو الذي يتكلم، لم يعد عليه أن يجيب. ليس للمسؤولية - الدائن من معنى فاعل آخر غير الاختفاء في الحركة التي يتحرر بواسطتها الإنسان: يتحرر الدائن لأنه يشارك في حق الأسياد، ويتحرر المدين، حتى ولو كان الثمن لحمه وألمه؛ كلاهما يتحرر، ويتملص من السيرة التي روضتهما⁽⁸¹⁾. تلك هي الحركة العامة للثقافة: أن تزول الوسيلة في الحصيلة. المسؤولية كمسؤولية أمام القانون، والقانون كقانون للعدالة والعدالة كوسيلة للثقافة، كل ذلك يزول في حاصل الثقافة ذاتها. تولد أخلاقية العادات الإنسان المتحرر من أخلاقية العادات، ويولد روح القوانين الإنسان المتحرر من القانون. لهذا يتكلم نيتشه على التدمير الذاتي للعدالة⁽⁸²⁾. إن الثقافة هي النشاط النوعي للإنسان، لكن لما كانت كل هذه الثقافة انتقائية، تولد الفرد كهدفها النهائي، حيث يُلقى النوعي هو ذاته.

13 - الثقافة منظوراً إليها من وجهة النظر التاريخية

لقد تصرفنا كما لو كانت الثقافة تمضي متما قبل التاريخ إلى ما بعد التاريخ. نظرنا إليها كنشاط نوعي كان يصل إلى الفرد، بفضل عمل طويل قبتاريخي، كما لو إلى حاصله ما بعد التاريخي. وفي الواقع، هنا بالضبط يكمن جوهره، المتناسب مع تفوق القوى الفاعلة على القوى الارتكاسية. لكننا أهملنا نقطة مهمة، هي انتصار القوى الداخلية والارتكاسية، في الواقع. لقد أهملنا التاريخ. يجب أن نقول عن الثقافة إنها زالت منذ زمن طويل، وإنها لم تبدأ بعد، وذلك في الوقت ذاته. إن النشاط النوعي يضع في ليل الماضي، كما يضع

(81) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 5، 13 و 21.

(82) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 10: العدالة وتخلص، كما كل شيء ممتاز في هذا العالم، التي تدمير نفسها بنفسها.

حاصله في ليل المستقبل. إن الثقافة في التاريخ تتلقى معنى مختلفاً جداً عن جوهرها الخاص بها، بما أنها مأسورة على يد قوى أجنبية ذات طبيعة مختلفة تماماً. إن النشاط النوعي في التاريخ لا ينفصل عن حركة تشوّه وتشويه حاصله. أكثر من ذلك، إن التاريخ هو هذا التشويه ذاته، إنه يختلط بـ «انحطاط الثقافة». يقدم لنا التاريخُ بدل النشاط النوعي سلالاتٍ، وشعوباً، وطبقات، وكنايس ودولاً. وتتضاف إلى النشاط النوعي (تطوّعه) منظمات اجتماعية، وجمعيات، وطوائف ذات سمة ارتكاسية، وطفيليات تأتي لتغطيها وتمتصها. وإذا تستفيد القوى الارتكاسية من النشاط النوعي، الذي تزيف حركته، تكون جماعات، أو ما يسميه نيتشه «قطعاناً»⁽⁸³⁾. يقدم لنا التاريخ، بدل العدالة وسيروية تدميرها الذاتي، مجتمعات لا تريد أن تهلك، ولا تتخيل شيئاً أعلى من قوانينها. ما هي هذه الدولة التي قد تصغي لنصيحة زرادشت: «دعهم إذا يطيحوك»⁽⁸⁴⁾؟ يجري الخلط في التاريخ بين القانون والمضمون الذي يحدده، وهو مضمون ارتكاسي يُنقله ويمنعه من الزوال، إلا لصالح مضامين أخرى، أكثر حماسة وأكثر ثقلاً.. يقدم لنا التاريخ بدل الفرد السيد كحاصل للثقافة، حاصله الخاص به، الإنسان المدجن، الذي يجد فيه معنى التاريخ المشهور: «الطرح الجليل»، «الحيوان القطيعي، الكائن المطيع، المعرض للمرض، الرديء، أوروبي الأيام الراهنة»⁽⁸⁵⁾. يقدم لنا التاريخ كل عنف الثقافة، على أنه الملوك الشرعي للشعوب، والدول والكنايس، على أنه تجلّي قوّتها. وفي الواقع، كل أساليب الترويض إنما يجري استخدامها، لكن يتم عكسها، وتحويلها (عن مسارها)، وقلبها. إن أخلاقاً، وكنيسة ودولة هي أيضاً عمليات انتقاء، ونظريات للتراتب. وفي القوانين الأكثر حماسة، وفي الجماعات البشرية الأكثر محدودية، يتعلق الأمر أيضاً بترويض الإنسان، واستخدام قواه الارتكاسية. لكن استخدامها لأي غرض؟ القيام بأي ترويض؟ أي انتقاء؟ يجري استخدام أساليب الترويض، لكن لجعل الإنسان الحيوان القطيعي، المخلوق المطيع والمدجن. ويجري استخدام أساليب الانتقاء، لكن لتحطيم الأقوياء، وفرز الضعفاء، أو المتألمين أو العبيد. يجري

(83) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 10.

(84) زرادشت، القسم الثاني، «الأحداث الجسام».

(85) ما وراء الخير والشر، 62 - أصل الأخلاق، المبحث الأول، 11.

قلب الانتقاء والتراتب. يصبح الانتقاء عكس ما كان من وجهة نظر النشاط؛ لا يعود غير وسيلة لحفظ الحياة الارتكاسية، وتنظيمها ونشرها⁽⁸⁶⁾.

يظهر التاريخ إذاً كالفعل الذي تستولي به القوى الارتكاسية على الثقافة أو تحرفها لحسابها. ليس انتصار القوى الارتكاسية عرضاً في التاريخ، بل هو مبدأ «التاريخ الشامل» ومعناه. وهذه الفكرة عن انحطاط تاريخي للثقافة تحتل في أعمال نيتشه مكاناً مسيطراً: سوف تفيد كذريعة في صراع نيتشه ضد فلسفة التاريخ وضد الديالكتيك. إنها تلهم خيبة أمل نيتشه: بعد أن كانت الثقافة «يونانية» تصبح «المانية».. ومنذ الاعتبارات غير الحالية، يحاول نيتشه أن يفسر لماذا وكيف تنتقل الثقافة إلى خدمة القوى الارتكاسية التي تشوهها⁽⁸⁷⁾؟ وبصورة أشد عمقاً، ينحني نيتشه رمزاً غامضاً: إنه كلب النار⁽⁸⁸⁾. إن كلب النار هو صورة النشاط النوعي، وهو يعبر عن علاقة الإنسان بالأرض. لكن الأرض مصابة بالضبط بمرضين، الإنسان وكلب النار ذاته. ذلك أن الإنسان هو الإنسان المدجن؛ والنشاط النوعي هو النشاط المشوه، والممسوخ، الذي يضع نفسه في خدمة القوى الارتكاسية، والذي يختلط بالكنيسة والدولة. «الكنيسة» إنها ضرب من ضروب الدولة والضرب الأكثر نفاقاً. لكن صفة، أيها الكلب المنافق، فأنت تعرف نوعك أفضل من أي شخص آخر! إن الدولة كلب منافق مثلك انت؛ ومثلك تحب أن تتكلم دخاناً وعواء، لكي توحى للآخرين مثلك أنت تكون كلامها يخرج من أحشاء الأشياء. ذلك أن الدولة تريد على الإطلاق أن تكون البهيمة الأهم على الأرض؛ والناس يصدقون ذلك.. إن زرادشت يلجأ إلى كلب نار آخر: «يتكلم هذا حقاً من قلب الأرض». هل «هذا هو النشاط النوعي أيضاً؟ لكن الأمر يتعلق هذه المرة بالنشاط النوعي الملتقط في عنصر ما قبل التاريخ، الذي يتناسب معه الإنسان بوصفه مولداً في عنصر ما بعد التاريخ؟ حتى وإن كان هذا التفسير ناقصاً، يجب أن ننظر فيه. إن نيتشه، في كتابه

(86) أصل الأخلاق، المبحث 3، 13-20 ما وراء الخير والشر، 62.

(87) الاعتبارات غير الحالية، القسم الثاني، «شوبنهاور مريباً»، 6. - يفسر نيتشه حروف الثقافة مشيراً إلى «ثلاث أنانيات»: أنانية المتملكين، وأنانية الدولة، وأنانية المعلم.

(88) زرادشت، القسم الثاني، «الأحداث الجسام».

الاعتبارات غير الحالية، كان قد بات يضع ثقته في «العنصر غير التاريخي وما فوق التاريخي، الخاص بالثقافة» (أي ما كان يسميه معنى الثقافة الاغريقي)⁽⁸⁹⁾.

هنالك ، والحق يقال، عقد من الاسئلة التي لا نستطيع إلى الآن أن نجيب عنها. ما هو الوضع القانوني لعنصر الثقافة المزوج هذا؟ هل هو حقيقي؟ هل هو شيء مختلف عن «رؤيا» لزرادشت؟ إن الثقافة لا تنفصل في التاريخ عن الحركة التي تشوّهها وتضعها في خدمة القوى الارتكاسية؛ لكن الثقافة لا تنفصل أكثر عن التاريخ بالذات. نشاط الثقافة، النشاط النوعي للانسان: أليس هذا مجرد فكرة؟ إذا كان الإنسان من حيث الجوهر (أي نوعياً) كاتباً ارتكاسياً، كيف يمكنه أن يمتلك، أو حتى أن يكون امتلك في قبتاريخ، نشاطاً نوعياً؟ كيف يمكن أن يظهر إنسان فاعل، حتى في به - تاريخ⁽⁹⁰⁾ dans une post-histoire؟ إذا كان الإنسان ارتكاسياً من حيث الجوهر، يبدو أن النشاط ينبغي أن يتعلق بكائن مختلف عن الإنسان. وإذا كان الإنسان يمتلك، على العكس، نشاطاً نوعياً، يبدو أنه لا يمكن تشويه (هذا النشاط) إلا بصورة عَرَضِيَّة. يمكننا، مؤقتاً، أن نفرز فقط أطروحات نيتشه، مؤجلين الاهتمام بالبحث عن مدلولها إلى تاريخ لاحق: الإنسان ارتكاسي من حيث الجوهر؛ لكن هذا لا يمنع أن يكون هناك نشاط نوعي للانسان، لكنه مشوّه بالضرورة، ويخطئ هدفه بالضرورة، مفضياً إلى الانسان المدجن؛ وهذا النشاط يجب أن يُستأنف على مستوى آخر، مستوى يولّد عليه، لكنه يولّد شيئاً غير الانسان....

بيد أنه بات يمكن تفسير لماذا يسقط النشاط النوعي بالضرورة في التاريخ وينقلب لمصلحة القوى الارتكاسية. إذا كانت ترسمية الاعتبارات غير الحالية غير كافية، فمؤلفات نيتشه تقدم اتجاهات أخرى يمكن إيجاد حل فيها. إن نشاط الثقافة يطرح على نفسه ترويض الانسان، أي جعل القوى الارتكاسية قادرة على الخدمة، على أن تكون مفعولاً بها. لكن خلال هذا الترويض، تبقى هذه القدرة على الخدمة ملتبسة بشكل عميق. ذلك أنها تتيح في الوقت ذاته للقوى الارتكاسية أن تضع نفسها في خدمة قوى ارتكاسية

(89) الاعتبارات غير الحالية، القسم الأول، «فائدة الدراسات التاريخية وعاقبتها»، 10 و8.

(90) أي زمن يتناسب إلى ما بعد التاريخ (p).

أخرى، أن تعطي هذه الأخيرة ظاهر نشاط، وظاهر عدالة، وأن تكون معها وهماً يتغلب على القوى الفاعلة. ونحن نتذكر بأن بعض القوى الارتكاسية كانت تمنع، في الاضطغان، قوى ارتكاسية أخرى من أن تكون مفعولاً بها. ويستخدم الاحساس بالخطأ للهدف نفسه وسائل شبه معاكسة: في الاحساس بالخطأ، تستخدم قوى ارتكاسية قدرتها على أن تكون مفعولاً بها، لإعطاء قوى ارتكاسية أخرى مظهر فعل. وليس ثمة من وهم في هذا الأسلوب أقل مما في أسلوب الاضطغان. هكذا تتكون، بالاستفادة من النشاط النوعي، تجمعات قوى ارتكاسية. هذه القوى تطعم النشاط النوعي وتحرفه بالضرورة عن اتجاهه. تشر القوى الارتكاسية، بالاستفادة من الترويض، على فرصة عجيبة، هي فرصة أن تتجمع وتكون رد فعل جماعياً يقتصب النشاط النوعي.

14 - الاحساس بالخطأ، المسؤولية، الذنب

حين تطعم القوى الارتكاسية بهذه الطريقة النشاط النوعي، تقطع «ذُرئته». وثمة أيضاً تدخل عملية إسقاط: إن الدين، أو العلاقة دائن - مدين، هو المشقّط، والذي تتغير طبيعته في هذا الإسقاط. فمن وجهة نظر النشاط النوعي، كان الإنسان معتبراً مسؤولاً عن قواه الارتكاسية؛ وكانت قواه الارتكاسية بالذات معتبرة مسؤولة أمام محكمة فاعلة. أما الآن، فالقوى الارتكاسية تستفيد من ترويضها لتكوين تجمع مركب مع قوى ارتكاسية أخرى: تحس بنفسها مسؤولة أمام هذه القوى الأخرى، وهذه القوى الأخرى تحس بأنها قاضية وسيدة للاولى. يتصاحب تجمع القوى الارتكاسية هكذا مع تغيير للدين؛ يصبح هذا الأخير ديناً إزاء «الإله»، إزاء المجتمع، إزاء الدولة، إزاء الهيئات الارتكاسية. كل شيء يتم عندئذٍ ما بين قوى ارتكاسية. يفقد الدين السمة الفاعلة التي كان يشارك بها في تحرير الانسان: يكون في شكله الأخير ديناً لا ينضب، ولا يمكن دفعه. يجب أن يضمن أحق التحرير النهائي إلى الأبد في ضباب التشاؤم، وأن تفقد النظرة اليانسة رباطة جأشها إزاء استحالة حديدية، وأن تنقلب فكرتا الدين والواجب. ضد من إذا؟ ليس ثمة أدنى شك في أنهما يجب أن تنقلبا ضد المدين، في المقام الأول... وضد الدائن، في الأخير⁽⁹⁰⁾. فلنتفحص ما يسميه الدين

(90) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 21.

المسيحي «الانقاذ». لم يعد الأمر يتعلق بتحرير من الدُّين، بل بتعميق للدُّين. لم يعد الأمر يتعلق بإلزام يدفع المرء به الدين؛ بل بإلزام يقيد به إليه، ويشعر بأنه مدين إلى الأبد. لا يعود الأثم يدفع إلا فوائد الدُّين؛ لقد جرى استبطان الأثم، وباتت المسؤولية - الدُّين مسؤولية - دُنباً. بحيث انه سيكون من الضروري أن يأخذ الدائن ذاته الدُّين على عاتقه، أن يأخذ على عاتقه جسم الدُّين. يقول نيتشه إن المسيحية ضربت بذلك ضربة عبقريّة: «الله بذاته مقدماً نفسه أضحيجة لدفع ديون الناس، الله دافعاً نفسه لنفسه، الله متوصلاً وحده لتحرير الانسان مما كان قد بات، بالنسبة للإنسان بالذات، غير قابل للغفران».

سوف نرى اختلافاً في الطبيعة بين شكلي المسؤولية، المسؤولية - الدُّين والمسؤولية - الدُّنب. فأصل الأولى نشاط الثقافة؛ إنها فقط وسيلة لهذا النشاط، إنها تنمّي معنى الأثم الخارجيّ، ويجب أن تضمحل في الحاصل لتخلي المكان للمسؤولية الجميلة. وكل شيء في الثانية ارتكاسي: إن أصلها هو اتهام الاضطغان، وهي تطعم الثقافة وتحرفها عن اتجاهها، وتسبب هي ذاتها تغييراً في اتجاه الاضطغان الذي لم يعد يبحث عن مذنب في الخارج، إنها تؤكّد نفسها في الوقت ذاته الذي تستبطن فيه الأثم - كنا نقول: إن الكاهن هو ذلك الذي يستبطن الأثم عبر تغيير اتجاه الاضطغان؛ وهو يعطي بذلك شكلاً للإحساس بالخطأ. وكنا نسأل: كيف يمكن أن يغير الاضطغان اتجاهه في الوقت الذي يحتفظ فيه بخاصّتي الحقد والانتقام لديه؟ إن التحليل الطويل السابق يعطينا عناصر جواب:

1 - إن القوى الارتكاسية، إذ تستخدم النشاط النوعي وتغتصب هذا النشاط، تشكل تجمعات (قطعاناً). وتعطي بعض القوى الارتكاسية انطباعاً بالفعل، بينما تُستخدم قوى أخرى كمادة: «في كل مكان تكون فيه قطعان، تكون غريزة الضعف هي التي أرادتها، وبراعة الكاهن هي التي نظّمها»⁽⁹¹⁾؛

2 - في هذه البيئة بالذات، يتشكل الاحساس بالخطأ. إن الدُّين، المتترّع من النشاط النوعي، يُسقط نفسه في التجمع الارتكاسي. يصبح الدُّين علاقة مدين لن ينتهي من الدفع، ودائن لن ينتهي من استنفاد فوائد الدُّين: «الدُّين إزاء

(91) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 18.

الإله. يجري استبطان ألم المدن، وتصبح المسؤولية عن الذين شعوراً بالذنب. هكذا يتوصل الكاهن إلى تبديل اتجاه الاضطغان: نحن، الكائنات الارتكاسية، يجب ألا نبحث عن مذنب في الخارج، نحن كلنا مذنبون لإزاءه، إزاء الكنيسة، إزاء الله (92)؛

3 - لكن الكاهن لا يستم القطيع فقط، بل هو ينظمه، ويدافع عنه. يخترع الوسائل التي تجعلنا نتحمل الألم المضاعف، المستبطن. يجعل الذنب الذي يحقته قابلاً للعيش معه. يُشركنا في ظاهر نشاط، وظاهر عدالة، هي خدمة الله؛ يشير اهتماماً بالتجمع، يوقظ فينا «الرغبة في رؤية الجماعة تزدهر»⁽⁹³⁾. إن وقاحة الخدم لدينا تلعب دور الترياق لإحساسنا بالخطأ. لكن الاضطغان بوجه خاص، إذ غير اتجاهه، لم يفقد شيئاً من مصادر رضاه، وجذته، أو من حقه ضد الآخرين. هذه هي خطيئتي، تلك هي صرخة الحب التي نجتذب بها الآخرين، نحن جنّيات البحر الجديدة، ونحرفهم عن مسارهم. لقد وجد أناس الاحساس بالخطأ، عبر تبديلهم اتجاه الاضطغان، وسيلة إرضاء للانتقام بشكل أفضل، ونشر للعدوى بشكل أفضل: «إنهم هم أنفسهم مستعدون لفرض التكفير، لديهم عطش للعب دور الجلادين...»⁽⁹⁴⁾؛

4 - سوف نلاحظ في كل ذلك أن شكل الاحساس بالخطأ يستتبع وهماً، مثله مثل شكل الاضطغان. إن الاحساس بالخطأ يركز على حرف النشاط النوعي، وعلى اغتصاب هذا النشاط، وعلى إسقاط الذين.

(92) أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 20-22.

(93) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 18-19.

(94) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 14: «إنهم يملكون بيننا كتنائيات حيّة، كما لو كانوا يرمدون أن يلعبوا دور إنذار - كما لو أن الصحة والصلابة والمزة، والشعور بالقوة كانت مجرد شروير يجب التكفير عنها، التكفير عنها بمرارة؛ ذلك أنهم، في الواقع، مستعدون هم أنفسهم لفرض التكفير (على الغير)، هم متعطشون للعب دور الجلادين؛ وهناك بينهم عدد من الموتورين المتكبرين في ثياب القضاة، وعلى فمهم دائماً، فمهم ذي الشفاء المزمومة، لماب مسموم يسمونه العدالة وهم مستعدون دائماً لصبغه على كل من لا تبدو عليهم إمارات الاستياء، على كل من يواصل سيره بقلب خفيف».

15 - المثل الأعلى الزهدي وجوهر الدين

يحصل أن يتصرف نيتشه كما لو كان هنالك مجال لتمييز نموذجين لا بل عدة نماذج من الأديان. بهذه المعنى، لا يكون الدين مرتبطاً من حيث الجوهر بالاضطغان أو بالاحساس بالخطأ. إن ديونيزوس إله. «لا أستطيع إطلاقاً أن أشك بأن هنالك عدة أصناف من الآلهة. وهنالك أصناف عديدة لا تنفصل عن نوع من الألسيونية»^(٩٥). عن بعض اللامبالاة. إن الأقدام الخفيفة ربما كانت من بين صفات الآلهة^(٩٥). لا يكف نيتشه عن القول إن هنالك آلهة فاعلين وإثباتيين، وأدياناً فاعلة وإثباتية. كل انتقاء يستتبع ديناً. ووفقاً للطريقة العزيزة على قلب نيتشه، يعترف بتعدد معاني الدين، انطلاقاً من القوى المتنوعة التي يمكن أن تستولي عليه: لذا هنالك دين للأقوياء، معناه انتقائي، وتربوي إلى حد بعيد. أكثر من ذلك، إذا نظرنا إلى المسيح كنموذج شخصي مميزه من المسيحية كنموذج جماعي، يجب الاعتراف إلى أي حد كان المسيح يفتقد الاضطغان، والاحساس بالخطأ؛ إنه يحدد نفسه برسالة بهيجة، يقدم لنا حياة ليست حياة المسيحية، مثلما المسيحية دين ليس دين المسيح^(٩٦).

لكن هذه الملاحظات التيبولوجية تخاطر بإخفاء الجوهر عينا. ولا يعني ذلك أن التيبولوجية هي الشيء الجوهرية، بل أنه ليس هنالك من تيبولوجية

(٩٥) نسبة إلى الألسيون، وهو طائر بحري أسطوري (٩٦).

(٩٥) إرادة القوة، القسم الرابع، 580.

(٩٦) دين الأقوياء ودلائله الانتقائية: ما وراء الخير والشر، 61 - الأديان الإثباتية والفاعلة، التي تتعارض مع الأديان العدمية والارتكاسية: إرادة القوة القسم الأول، 332، والمسيح الدجال، 16، المعنى الإثباتي للوثنية كدين: إرادة القوة، 1، القسم الرابع، 464 - المعنى الفاعل للآلهة الأخرى: أصل الأخلاق، المبحث الثاني، 23 - البوذية، كدين عديمي، لكن من دون روح انتقام أو شعور بالخطية: المسيح الدجال، 20-23، إرادة القوة، القسم الأول، 342-343 - النموذج الشخصي للمسيح، غياب الاضطغان، والاحساس بالخطأ، وفكرة الخطية: المسيح الدجال، 31-35، 40-41 - الصيغة المشهورة التي يلخص بها نيتشه فلسفة الدين لديه: «في الحقيقة، يجري دحض الإله الأخلاقي وحده» إرادة القوة، القسم الثالث، 482؛ الثالث، 8 - إنما يستند إلى كل هذه التصوص الشارحون الذين يريدون أن يجعلوا من الحاد نيتشه إلحاداً معتدلاً، أو حتى الدين يريدون مصالحة نيتشه مع الله.

جيدة إلا تلك التي تأخذ بالحسبان المبدأ التالي: الدرجة العليا أو تجاذب القوى. «وفي كل الأمور، لا تهم غير الدرجات العليا». للدين معاني بقدر ما هنالك قوى قادرة على الاستيلاء عليه. لكن الدين ذاته هو قوة على قرابة كبيرة إلى هذا الحد أو ذاك مع القوى التي تستولي عليه أو التي يستولي عليها هو ذاته. وطالما تمسك بالدين قوى من طبيعة أخرى، لا يبلغ درجته العليا، الوحيدة التي تمتلك أهمية، حين يكف عن أن يكون وسيلة. على العكس، حين تفوز به قوى مجانسة له من حيث الطبيعة، أو حين يستولي هو على هذه القوى، ويخلع نير تلك التي كانت تسيطر عليه في طفولته، فيما يتعاضم وينمو، يكشف عندئذٍ جوهره الخاص به مع درجته العليا. والحال أنه في كل مرة يحدثنا فيها نيتشه عن دين فاعل، عن دين للاقوياء، عن دين من دون اضطغان أو إحساس بالخطأ، يتعلق الأمر بحالة يجد الدين فيها نفسه وقد أخضعت قوى من طبيعة مختلفة تماماً عن طبيعته، ويعجز عن نزع قناعه: الدين كـ «أسلوب انتقاء وتربية بين يدي الفلاسفة»⁽⁹⁷⁾. حتى مع المسيح، يبقى الدين كـ «معتقد أو كإيمان تحت السيطرة الكاملة لقوة ممارسة تعطي وحدها «الشعور بالألوهة»⁽⁹⁸⁾. وبالمقابل، حين يتوصل الدين إلى «أن يفعل ذاتياً بصورة مطلقة»؛ حين يكون على القوى الأخرى أن تستعير قناعاً لتضمن بقاءها، يجري دفع ثمنه دائماً «ثمناً غالياً ومخيفاً» في الوقت ذاته الذي يجد فيه الدين جوهره الخاص به. لهذا السبب، يرى نيتشه أن الدين، من جهة، والاحساس بالخطأ والاضطغان، من جهة أخرى، يرتبط بعضهما البعض الآخر بصورة جوهرية. إن الاضطغان والاحساس بالخطأ، منظوراً إليهما في حالتها الخام، يمثلان القوى الارتكاسية، التي تستولي على عناصر الدين لتحريرها من النير الذي كانت تبقيها القوى الفاعلة تحته. ويمثل الاضطغان والاحساس بالخطأ، في حالتها الشكلية، القوى الارتكاسية التي تستولي عليها الدين بحد ذاته وينهضها عن طريق ممارسة سيادته الجديدة. الاضطغان والاحساس بالخطأ هما الدرجتان الغائيتان من الدين بما هو دين. ليس المسيح هو من اخترع المسيحية، بل القديس

(97) ما وراء الخير والشر، 62.

(98) المسيح الدجال، 33.

بولس، إنسان الاحساس بالخطأ، إنسان الاضطغان. (السؤال «من؟» مطبقاً على المسيحية (99)).

ليس الدين قوة وحسب. لن تنتصر القوى الارتكاسية أبداً، رافعة الدين إلى درجته العليا، لو لم تكن تنفخ الحياة في الدين إرادةً، وإرادةً تقود القوى الارتكاسية إلى النصر. ونيتشه يعالج ما وراء الاضطغان والاحساس بالخطأ المثل الأعلى الزهدي، المرحلة الثالثة. لكن لذلك كان المثل الأعلى الزهدي حاضراً منذ البداية. وفقاً لمعنى أول، يدل المثل الأعلى الزهدي على مُركَّب الاضطغان والاحساس بالخطأ: يصالب هنا مع ذلك، ويعزز هذا بذلك. ثانياً، يعبر عن مجمل الوسائل التي يصبح بها مرض الاضطغان، وعذاب الاحساس بالخطأ قابليْن للعيش معهما، لا بل يتنظمان ويتشتران؛ إن الكاهن الزهدي هو في الوقت ذاته هستاني، ومرتب (للحيوانات)، وراعي، وطبيب. أخيراً، وهذا معناه الأشد عمقاً، يعبر المثل الأعلى الزهدي عن الإرادة التي تجعل القوى الارتكاسية تنتصر. «يعبر المثل الأعلى الزهدي عن إرادة» (100). «إننا نعثر من جديد على فكرة تواطؤ أساسي (لا تماثل، بل تواطؤ) بين القوى الارتكاسية وشكل من إرادة القوة» (101). لن تنتصر القوى الارتكاسية أبداً من دون إرادة تسمى الاسقاطات، وتنظم الأوهام الضرورية. وهم عالم - وراثي في المثل الأعلى الزهدي: هاكُم ما يصاحب مساعي الاضطغان والاحساس بالخطأ، هاكُم ما يسمح بالخط من قدر الحياة وكل ما هو فاعل في الحياة، هاكُم ما يعطي العالم قيمة ظاهر أو

(99) المسيح الدجال، 42: «لقد تبع الرسالة الفريضة عن كتب الأسوأ بين الجميع، رسالة القديس بولس. وفي القديس بولس يتجسد النموذج المعاكس للرسول الفرح، المعقري في الحق، وفي رؤيا الحق، وفي المنطق العنيد للحقد. كم من الأمور كرسها للحقد هذا المناهض للارغبة في الطهارة القصوى I Ce dysangeliste المختلص قبل كل شيء: سفره على صليبه». إن القديس بولس هو الذي «اخترع» معنى الخطيئة: «فسره» موت المسيح كما لو أن المسيح مات من أجل خطايانا (إرادة القوة، القسم الأول، 366 و390).

(100) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 23.

(101) تذكر أن الكاهن لا يختلط بالقوى الارتكاسية: إنه يقودها، يجعلها تنتصر، يستفيد منها،

ينفخ فيها إرادة قوة (أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 15 و18).

علم. كان وهم عالم آخر قد بات حاضراً في الأوهام الأخرى كالشرط الذي كان يجعلها ممكنة. وعلى العكس، تحتاج إرادة العلم إلى القوى الارتكاسية: ليس فقط أنها لا تحتل الحياة إلا بشكل ارتكاسي بل هي تحتاج (أيضاً) للحياة الارتكاسية كما للوسيلة التي ينبغي للحياة أن تناقض بها نفسها، وتنفي نفسها، وتعلم نفسها. إلى مَ تؤول القوى الارتكاسية إذا فُصِلت عن إرادة العلم؟ لكن إلى مَ تؤول إرادة العلم من دون القوى الارتكاسية؟ ربما تصير شيئاً مختلفاً تماماً عما نراها تكون. إن معنى المثل الأعلى الزهدي هو التالي إذا: التعبير عن قرابة القوى الارتكاسية مع العدمية، التعبير عن العدمية كـ «محرك» للقوى الارتكاسية.

16 - انتصار القوى الارتكاسية

تستخدم التيبولوجيا النيتشوية علم نفس لـ «الأعماق» أو لـ «الكهوف»، بقضه وقضيضه. هذا وإن الإرواليات بوجه خاص، التي تتناسب مع كل لحظة من انتصار القوى الارتكاسية، تشكل نظرية للاوعي ينبغي مواجهتها مع مجمل الفرويدية. إلا أننا نتحاشى إعطاء المفاهيم النيتشوية دلالة سيكولوجية بوجه الحصر. فالنموذج ليس فقط واقعاً بيولوجياً، وسوسولوجياً، وتاريخياً، وسياسياً؛ والمتافيزياء ونظرية المعرفة لا تتوقفان بحد ذاتهما على التيبولوجيا وحسب. لكن نيتشه ينقي، عبر هذه التيبولوجيا، فلسفة يجب أن تحل، في رأيه، محل الميتافيزياء القديمة والنقد الصوري، وأن تعطي علوم الإنسان أساساً جديداً: الفلسفة النسابية، أي فلسفة إرادة القوة. إن إرادة القوة لا ينبغي أن تُفسر سيكولوجياً، كما لو كانت الإرادة تريد القوة بفضل دافع ما؛ كما لا ينبغي تفسير علم النسابة كمجرد أصل تكويني سيكولوجي. (أنظر الجدول الوارد على الصفحة المقابلة).

نوعية إرادة القوة	حاصل	مبدأ	أولية	صف النموذج	نموذج
إتات	السلطان	أيزون وديونيزيوس. عقلية السيد رغبة خديعة	مفاهيم جديدة مفاهيم إرادة القوة. تفسير كثر الإغتراف رغبة تذكرو الأتال.	النظم والنظرة	نموذج فاضل: السيد (القوة القائمة تطلب على القوى الأركاسية: القوى الأركاسية مفعول بها)
	الفرد - السيد، المفسر	سلطة الماكرو: تذكرو الكلام رغبة فاضل	أولية الصنف: أولية الصنف: المسمى الماكرو: تذكرو أولياء الماكرو: تذكرو أولياء الماكرو: تذكرو	تد - العمل على الإلزامات الماكرو: تذكرو أولياء الماكرو: تذكرو أولياء الماكرو: تذكرو	
فني	الإنسان الذي يتفهم من فيه	تذكرو الأتال: صورة تذكرو الإنسان: تذكرو الإغتراف: تذكرو الإنسان: تذكرو الإغتراف: تذكرو الإنسان: تذكرو الإغتراف: تذكرو	تذكرو الأتال: صورة تذكرو الإنسان: تذكرو الإغتراف: تذكرو الإنسان: تذكرو الإغتراف: تذكرو الإنسان: تذكرو الإغتراف: تذكرو	انطلاق	نموذج أركاسي: السيد (القوى الأركاسية تطلب على القوى القائمة تتصرف من دون أن تتكلم فوا مكرى)
	الإنسان الذي يتفهم أتمه	الإنسان الذي يتفهم أتمه الإنسان الذي يتفهم أتمه الإنسان الذي يتفهم أتمه الإنسان الذي يتفهم أتمه	الإنسان الذي يتفهم أتمه الإنسان الذي يتفهم أتمه الإنسان الذي يتفهم أتمه الإنسان الذي يتفهم أتمه	إنسان بالحق (استيطان)	
	الإنسان الذي يتفهم	الإنسان الذي يتفهم الإنسان الذي يتفهم الإنسان الذي يتفهم الإنسان الذي يتفهم	الإنسان الذي يتفهم الإنسان الذي يتفهم الإنسان الذي يتفهم الإنسان الذي يتفهم	على نفس زمني	

الفصل الخامس

الإنسان الأسنك ضد الديقالكتيك

Le Surhomme contre la dialectique

1 - Le Nihilisme العدمية

إن nihil في كلمة nihilisme لا تعني اللا - وجود، بل قيمةً عديم أولاً. والحياة تأخذ قيمة عديم بمقدار ما يجري نفيها، والخط من قيمتها. والخط من القيمة يفترض دائماً وهماً؛ فبالوهم نزيف ونحط من القيمة بالوهم نعارض الحياة بشيء ما⁽¹⁾. تصبح الحياة بكاملها وهمية، وتُمثل كظاهر، وتأخذ بمجملها قيمة عديم. إن فكرة عالم آخر، عالم فو - محسوس بكل أشكاله (الله، الجوهر، الخير، الحقيقة)، فكرة قيم أرقى من الحياة ليست مثلاً بين أمثال أخرى، بل العنصر التكويني لكل وهم. لا تنفصل القوى الأرقى من الحياة عن معلولها: الخط من قيمة الحياة، نفي هذا العالم. وإذا لم تكن تنفصل عن هذا المعلوم، فذلك لأنها تمتلك كميداً إرادة نفي، وخط من القيمة. فلنتحاش الأيمان بأن القيم العليا تشكل عتبة تتوقف عندها الإرادة، كما لو كنا نتحرر، في مواجهة ما هو إلهي من إكراه الإرادة. ليست الإرادة هي التي تنفي نفسها في القيم العليا، إنما القيم العليا هي التي ترتبط بإرادة نفي، وإعدام للحياة. «عدم إرادة»: هذا المفهوم الخاص بشوبنهاور هو فقط عَرَضٌ؛ إنه يعني أولاً إرادة إعدام، إرادة عدم... «لكنه على الأقل، ويبقى ذلك دائماً إرادة⁽²⁾». تعني Nihil في كلمة Nihilisme النفسي كصفة لإرادة القوة. وتعني العدمية إذاً، في معناها

(1) المسيح الدجال، 15 (تمارض الحلم والوهم).

(2) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 28.

الأول وفي أساسها: قيمة عدم تأخذها الحياة، وهم القيم العليا التي تعطىها قيمة العلم هذه، إرادة العلم التي تعبر عن نفسها في هذه القيم العليا.

وللعدمية معنى ثان، أكثر شيوعاً. لم تعد تعني إرادة، بل رد فعل. يجري رد الفعل ضد العالم الفومحسوس وضد القيم العليا، يجري نفى وجودها وإنكار صحتها إنكاراً كاملاً. لم يعد هذا هو الحط من قيمة الحياة باسم قيم عليا، بل بات خطأ من قيمة القيم العليا ذاتها. لم يعد الحط من القيمة يعني قيمة عدم تأخذها الحياة، بل عدم القيم، القيم العليا. ينتشر الخبر الكبير: لا شيء وراء الستار، «العلامات المميزة التي أعطيت لجوهر الأشياء الحقيقي هي العلامات المميزة للا - وجود، للعدم»⁽³⁾. هكذا ينفي العدمي الله، والخير وحتى الحقيقة، كل أشكال الفومحسوس. لا شيء حقيقي، لا شيء خير، لقد مات الله. لم يعد عدم الإرادة عَرَضاً فقط لإرادة عدم، لكن، في أقصى الأحوال، بات نفياً لكل إرادة، قرناً من الحياة *un taedium vitae*. لم يعد هنالك إرادة إنسان أو إرادة أرض. «الثلج في كل مكان، الحياة خرساء هنا، وآخر الغربان التي نسمع صوتها تنعب: ما الفائدة؟ عبثاً! Nada! لا شيء ينبت أو ينمو هنا بعد الآن»⁽⁴⁾. - وهذا المعنى الثاني قد يبقى مألوفاً، لكنه يظل مع ذلك غير مفهوم إذا لم نر كيف يتفرع من المعنى الأول ويفترضه. قبل قليل، كان يجري الحط من قيمة الحياة من علياء القيم العليا، وكان يجري نفياً باسم هذه القيم. أما هنا فيبقى المرء، على العكس، وحيداً مع الحياة، لكن هذه الحياة هي أيضاً الحياة التي جرى الحط من قيمتها، والتي تتواصل الآن في عالم من دون قيم، ومن دون معنى ومن دون هدف، متحركة دائماً إلى البعيد نحو عديمها الخاص بها. قبل قليل، كانت تجري معارضة الظاهر بالجوهر، وكان يُجْعَل من الحياة ظاهراً. يجري الآن نفى الجوهر، لكن مع الاحتفاظ بالظاهر: كل شيء ليس أكثر من ظاهر، وهذه الحياة التي تبقى لنا بقيت لنفسها ظاهراً. كان معنى العدمية الأول يجد مبدؤه في إرادة النفي لإرادة قوة. أما المعنى الثاني، «تشاؤم الضعف»، فيجد مبدؤه في الحياة الارتكاسية وحيدة تماماً وعاريةً بالكامل، في القوى الارتكاسية

(3) غسق الآلهة الزائفين، «العقل في الفلسفة»، 6.

(4) أصل الأخلاق، المبحث الثالث، 26.

المقتصرة على نفسها. المعنى الأول عدمية نافية؛ والمعنى الثاني عدمية ارتكاسية.

2 - تحليل الشفقة

يقوم التواطؤ الاساسي بين إرادة العدم والقوى الارتكاسية على التالي: إن إرادة العدم هي التي تجعل القوى الارتكاسية تنتصر. حين تصبح الحياة الشاملة، في ظل إرادة العدم، وهمية، تصبح الحياة كحياة خاصة ارتكاسية. وذلك في الوقت ذاته الذي تصبح فيه الحياة وهمية بمجملها وارتكاسية بوجه خاص. وفي مسعى إرادة العدم لنفي الحياة، تتسامح من جهة مع الحياة الارتكاسية، وتحتاج إليها من جهة أخرى. تتسامح حيالها كوضع للحياة قريب من الصفر، وتحتاج إليها على أنها الوسيلة التي تضطر الحياة بها لنفي نفسها، لمناقضة نفسها. هكذا يكون للقوى الارتكاسية، في انتصارها، شاهد، والأسوأ من ذلك أنه يكون لها قائل. والحال أنه يحصل أن يتناقض تحلل القوى الارتكاسية الظاهرة لهذا القائل وهذا الشاهد، شيئاً فشيئاً. تريد أن تنتصر لوحدها، ولا تريد بعد الآن أن تدن بنصرها لأحد. ربما تخشى الهدف الغامض الذي تحققه إرادة القوة لحسابها الخاص عبر الانتصار الذي تحققه هي (أي القوة الارتكاسية - م)، وربما تخاف أن تنقلب إرادة القوة هذه ضدها وتدمرها بدورها. تفك الحياة الارتكاسية تحالفها مع الإرادة النافية، فهي تريد أن تسود لوحدها. هاكم القوى الارتكاسية تُشقيط صورتها، لكن هذه المرة للحلول محل الإرادة التي كانت تقودها، إلى أين ستمضي في هذه الطريق؟ الأفضل ألا تكون ثمة «إرادة» على الإطلاق من أن توجد هذه الإرادة القديرة جداً، والحية جداً أيضاً. الأفضل قطعاً الراكدة من الراعي الذي يقودنا بعيداً جداً. الأفضل قوانا وحدها من إرادة لم نعد نحتاج إليها. إلى أي مكان تمضي القوى الارتكاسية؟ الأفضل أن تنطفئ بصورة سلبية! تشكل «العدمية الارتكاسية» امتداداً بصورة ما «للعدمية النافية»: إذ تنتصر القوى الارتكاسية، تحل محل قوة النفي هذه التي كانت تقودنا إلى النصر. لكن «العدمية السلبية» هي أقصى ما تصل إليه العدمية الارتكاسية: الانطفاء بصورة سلبية بدلاً من أن تقاد من الخارج.

وُثِرَوى هذه القصة أيضاً بصورة أخرى. لقد مات الله، لكن ما الذي تسبب بموته؟ لقد مات من الشفقة، يقول نيتشه. تارة يُصور هذا الموت كما

لو كان عرضياً: الله، الطاعن في السن والمرهق، والضَّجِر من الإرادة «ينتهي يوماً إلى الاختناق بسبب شفقتة المفرطة»⁽⁵⁾. وطوراً يكون هذا الموت نتيجة فعل إجرامي: «لم تكن شفقتة تعرف حياة. كان يدخل في ثناياي الأشد قذارة. كان يجب أن يموت هذا الفضولي بين كل الفضولين، هذا المفشي للأسرار، وهذا الرحيم. لقد رأني بلا انقطاع، وأردت الانتقام من شاهد كهذا، أو أن أكف أنا عن الحياة. الله الذي كان يرى كل شيء، حتى الإنسان، هذا الله كان ينبغي أن يموت! فالإنسان لا يحتمل أن يبقى شاهد كهذا على قيد الحياة»⁽⁶⁾. ما هي الشفقة؟ هي هذا التسامح مع حالات الحياة القرية من الصغر. الشفقة هي حب الحياة، لكن الحياة الضعيفة، والمريضة، والارتكاسية، لما كانت مناضلة، فهي تبشر بالانتصار النهائي للفقراء، والمعذَّبين، والعاجزين، والصغار. وبما أنها إلهية، تعطيهم هذا النصر. من الذي يشعر بالشفقة؟ إنه بالضبط ذلك الذي لا يتسامح مع الحياة إلا حين تكون ارتكاسية، ذلك الذي يحتاج إلى هذه الحياة وإلى هذا الانتصار، ذلك الذي يقيم هياكله على الأرض المليئة بالمستنقعات، الخاصة بحياة كهذه. ذلك الذي يكره كل ما هو فاعل في الحياة، ذلك الذي يستخدم الحياة لينفي الحياة ويحط من قيمتها، ليعارضها بنفسها. تدل الشفقة دائماً، في رمزية نيتشه، على هذا المركَّب من إرادة العدم والقوى الارتكاسية، هذا التجاذب في ما بينها، هذا التسامح الذي يصدر عن الأولى تجاه الثاني. «الشفقة هي ممارسة العدمية.... الشفقة تقنع العدم! لا يقال العدم؛ بل توضع محله الآخرة، أو الله، أو الحياة الحقيقية؛ أو النيرفانا، أو الخلاص، أو الغبطة. هذه البلاغة البريعة، التي تتدخل في ميدان المزاج الديني والأخلاقي، سوف تظهر أقل براءة بكثير ما أن نفهم ما هي النزعة التي تتلغف هنا بمعطف من الكلمات السامية: كراهية الحياة»⁽⁷⁾. شفقة حيال الحياة الارتكاسية باسم القيم العليا، وشفقة الله حيال الإنسان الارتكاسي: إننا نحزور الإرادة التي تختبئ خلف طريقة محبة الحياة هذه، وخلف إله الرحمة هذا، وخلف هذه القيم العليا.

(5) زرادشت، القسم الرابع، «المعزلة»، رواية «البابا الأخير».

(6) زرادشت، القسم الرابع، «أفح العالمين»: رواية «قاتل الله».

(7) المسيح الدجال، 7.

الله يخنق نفسه من الشفقة: كل شيء يجري كما لو كانت الحياة الارتكاسية تدخل في حلقه. تُحيت الإنسان الارتكاسي الله لأنه لم يعد يتحمل شفقته. لم يعد يتحمل الإنسان الارتكاسي شاهداً، يريد أن يكون لوحده مع انتصاره، ومع قواه وحدها. يضع نفسه مكان الله: لم يعد يعرف قيماً أعلى من الحياة، بل فقط حياة ارتكاسية تكفي بنفسها، وتزعم فرز قيمها الخاصة بها. والأسلحة التي أعطاه إياها الله، الاضطغان، وحتى الاحساس بالخطأ، كل صور انتصاره، يوجهها ضد الله، يواجه بها الله. يصبح الاضطغان ملحداً، لكن هذا الاحاد يبقى اضطغاناً، اضطغاناً على الدوام، إحساساً بالخطأ على الدوام⁽⁸⁾. قاتل الله هو الإنسان الارتكاسي، «أقبح العالمين»، «المليء بالضغينة والعار الخفي»⁽⁹⁾. ينتفض على شفقة الله: «هناك أيضاً ذوق سليم في ميدان الشفقة؟ هذا الذوق السليم انتهى الى القول: أبعادوا عنا هذا الله. من الأفضل ألا يكون هنالك إله إطلاقاً، من الأفضل أن يقرر المرء مصيره بنفسه، من الأفضل أن يكون مجنوناً أن يكون هو نفسه الله⁽¹⁰⁾». - إلى أين سيمضي في هذه الطريق؟ إلى القرف الكبير. الأفضل ألا تكون هنالك قيم إطلاقاً من أن تكون القيم العليا، الأفضل ألا تكون هناك إرادة إطلاقاً، الأفضل عدم إرادة من إرادة عدم. الأفضل أن ينطفئ المرء بصورة سلبية. هذا هو العزاف، عزاف التعب الكبير الذي يعلن نتائج موت الله: الحياة الارتكاسية وحدها مع ذاتها، التي لم تعد لها حتى إرادة الزوال، حالمة بانطفاء سلبي. «كل شيء فارغ، كل شيء متساو، كل شيء مضى أوانه... كل الينابيع فضبت بالنسبة إلينا وتراجع البحر. كل أرض تختفي، لكن الهاوية لا تريد أن تبتلعنا. وأسفاه! أين لا يزال ثمة بحر يمكننا أن نفرق فيه؟... في الحقيقة، إننا أصبحنا من التعب بحيث لا يمكننا أن نموت⁽¹¹⁾». إن آخر العالمين هو سليل قاتل الله: الأفضل ألا تكون هناك إرادة أبداً، الأفضل قطيع واحد. «لم يعد يصير الناس فقراء أو أغنياء، هذا

(8) حول الحاد الاضطغان: إرادة القوة، القسم الثالث، 458؛ انظر *Ecce Homo* القسم الثاني، 1: كيف يعارض نيتشه لإحد الاضطغان بعلواتيته الخاصة ضد الدين.

(9) زرادشت، القسم الرابع، «أقبح العالمين».

(10) زرادشت، القسم الرابع، «المعتزل».

(11) زرادشت، القسم الثاني، «العزاف». - العرفان البهيج، 125: «ألا نمضي تائهين كما في =

مبعض جداً. من يريد أن يحكم بعد الآن؟ من يريد أن يطيع بعد؟ هذا ممضٌ جداً. ما من راعٍ وثمة قطيعٌ واحد! كل يريد الشيء ذاته، الكل متساوون...⁽¹²⁾.

إن القصة المروية بهذه الطريقة تفضي بنا أيضاً إلى الخلاصة ذاتها: تحل العدمية الارتكاسية محل العدمية النافية، تفضي العدمية الارتكاسية إلى العدمية السلبية. من الله إلى قاتل الله، ومن قاتل الله إلى آخر العالمين. لكن هذه النهاية هي عرفان العزاف. وقبل بلوغها، كم من التحولات السيئة، كم من التنوعات على الموضوعة العدمية. طال ما سعت الحياة الارتكاسية لفرز قيمها الخاصة، هو ذا الإنسان الارتكاسي يحل محل الله: التكيف، التطور، التقدم، السعادة للجميع، خير الجماعة؛ الإنسان - الله، الإنسان الأخلاقي، الإنسان الصحيح، الإنسان الاجتماعي. هذه هي القيم الجديدة التي يقترحونها علينا بدلاً من القيم العليا، وهؤلاء هم الأشخاص الجدد الذين يُقترَحون علينا بدلاً من الله. إن الآخرين بين العالمين يقولون أيضاً: «لقد اخترعنا السعادة⁽¹³⁾». لماذا قتل الله الإنسان، إذا لم يكن لأخذ مكانه قبل أن يبرد؟ إن هايدغر يلاحظ في معرض تفسيره لنيثشه ما يلي: «إذا ترك الله مكانه في العالم الفومحسوس، فهذا المكان يبقى، وإن كان فارغاً. يمكن الابقاء على المنطقة الفارغة من العالم الفومحسوس والعالم المثالي. لا بل إن المكان الفارغ يستدعي بصورة ما احتلاله من جديد، واستبدال الله الزائل بشيء آخر⁽¹⁴⁾». أكثر من ذلك: إنها الحياة ذاتها باستمرار، هذه الحياة التي كانت تستفيد في المقام الأول من الحط من قيمة مجمل الحياة، هذه الحياة التي كانت تستفيد من ارادة العدم للحصول على نصرها، هذه الحياة التي كانت تنتصر في هياكل الله، في ظل القيم العليا؛ ثم، في المقام الثاني، هذه الحياة التي تضع نفسها مكان الله،

= عدم لا نهاية له؟ ألا نحس بلهات الفراغ على وجهنا؟ ألا يصبح الطقس أصقع؟ ألا تأتي ليالي على الدوام، المزيد من الليالي على الدوام؟.

(12) زوادشت، الاستهلال، 5.

(13) زوادشت، الاستهلال، 5.

(14) هايدغر، Holzwege («كلمة نيثشه: مات الله»، الترجمة الفرنسية، Arguments، العدد 15).

والتي تنقلب ضد مبدأ انتصارها الخاص بها ولا تعود تعترف بقيم غير قيمها هي؛ وأخيراً هذه الحياة المنهكة التي سوف تفضل ألا تريد الانطفاء بصورة سلبية على أن تنفخ الحياة فيها لإرادة تتجاوزها. إنها الحياة ذاتها أيضاً ودائماً: حياة جرى الحط من قيمتها، وقصرها على شكلها الارتكاسي. يمكن أن تتغير القيم أو تتجدد أو حتى تزول. أما ما لا يتغير ولا يزول فهو المنظور العدمي الذي يهيمن على هذا التاريخ، من البداية إلى النهاية، والذي نشق منه كل هذه القيم مثلها مثل غيابها. لذا يمكن أن يفكر نيتشه بأن العدمية ليست حدثاً في التاريخ، بل محرك التاريخ الانساني كتاريخ شامل. عدمية نافية، وارتكاسية وسلبية: إنه تاريخ واحد تقطعه اليهودية، والمسيحية، والإصلاح الديني، والفكر الحر، والأيديولوجية الديمقراطية والاشتراكية، الخ. وصولاً إلى آخر العالمين⁽¹⁵⁾.

3 - مات الله

إن القضايا النظرية تستخدم فكرة الله من وجهة نظر شكلها. ليس الله موجوداً، أو هو موجود، بقدر ما تستيع فكرته التناقض أو لا تستيعه. لكن صيغة «الله مات» ذات طبيعة مختلفة تماماً. إنها تجعل وجود الله يتبع تأليفاً، تقوم بتأليف فكرة الله مع الزمن، مع الصيرورة، مع التاريخ، مع الانسان. تقول في أن معاً: لقد وُجد الله ومات وسوف يبعث حياً، صار الله إنساناً والانسان صار الله. ليست صيغة «مات الله» قضية نظرية، بل هي قضية درامية، القضية الدرامية بامتياز. لا يمكن أن نجعل من الله موضوع معرفة تأليفية من دون وضع الموت فيه. يكف الوجود أو اللا - وجود عن أن يكونا تحديدين مطلقيين ينبعان من فكرة الله، لكن الحياة والموت يصيران تحديدين نسبیین يتطابقان مع القوى التي تدخل في تأليف مع فكرة الله أو في فكرة الله. إن القضية الدرامية تأليفية، إذ تعددية، وتيبولوجية وتفاضلية من حيث الجوهر. من يموت ومن يبعث الله؟ «حين يموت الآلهة، يموتون دائماً عدة أنواع من الموت⁽¹⁶⁾».

(15) لا يكفي نيتشه بتاريخ أوروبا. فالبودية تبدو له ديناً للعلمية السلبية؛ لا بل إن البوذية تعطي العدمية السلبية نبلاً. لذا يعتقد نيتشه أن الشرق يتقدم أوروبا: لا تزال المسيحية في المرحلتين النافية والارتكاسية من مراحل العلمية (أنظر إرادة القوة، القسم الأول، 1343؛ المسيح الدجال، 20-23).

1 - من وجهة نظر العدمية النافية: عزم الضمير اليهودي والمسيحي..

تعبّر فكرة الله عن إرادة العدم، وعن الحط من قيمة الحياة، «حين لا نضع مركز ثقل الحياة في الحياة، بل في الآخرة، ففي العدم، نكون نزعنا من الحياة مركز ثقلها»⁽¹⁷⁾. لكن الحط من قيمة الحياة، وكرهها بمجملها، يؤدي إلى تمجيد للحياة الارتكاسية، بوجه خاص: هم الخبثاء، والخاطفون... ونحن الأخيار. المبدأ والنتيجة. يقدم الضمير اليهودي أو ضمير الاضطغان (بعد عصر ملوك إسرائيل الذهبي) هذين الوجهين: يظهر فيه الشامل كهذا الحقد على الحياة، والخاص كهذه المحبة للحياة، شرط أن تكون مريضة وارتكاسية. لكن من المهم إلى أبعد الحدود إخفاء كون هذين الوجهين في علاقة مقدمات وخلاصة، مبدأ ونتيجة، وكون هذا الحب نتيجة ذلك الحقد، يجب جعل إرادة العدم أكثر إغواء عبر معارضة وجه بالآخر، وجعل المحبة نقية للحقد. إن الله اليهودي يميت ابنه لجعله مستقلاً عن ذاته، وعن الشعب اليهودي: هذا هو أول معنى لموت الله⁽¹⁸⁾. حتى ساتورن لم تكن له هذه الدقة في الدوافع. إن الضمير اليهودي يميت الله في شخص الإبن: يخترع إله محبة يتألم من الحقد، بدل أن يجد فيه مقدماته المنطقية ومبدأه. الضمير اليهودي يجعل الله في ابنه مستقلاً عن المقدمات اليهودية بالذات. وإذ أمانت الله، وجد وسيلة جعل إلهه إلهاً شاملاً «للجميع» وكوسموبوليتياً حقاً⁽¹⁹⁾.

(16) زواشت، القسم الرابع، «المعتزل».

(17) المسيح الدجال، 43.

(18) أصل الأفعال، المبحث الأول، 8: «أليس بفعل السحر الشيطاني الخفي لسياسة انتقام عظيمة حقاً، انتقام متبصر، جوفي، لا يترك كنهه ولا تُحسب ضرباته إلا ببطء، أليس بفعل ذلك كان على إسرائيل بالذات أن يجحد أداة انتقامه الحقيقية ويصلبها في وجه العالم، كما لو كانت تلك الأداة عدوه اللدود، لأجل أن يكون لدى العالم بأسره، أي لدى كل أعداء إسرائيل، قدر أقل من الوسواس التي تتمتع من الوقوع في هذا الفخ المنصوب له؟».

(19) المسيح الدجال، 17: «في ما مضى لم يكن لله غير شعبه، شعبه المختار. ومذاك مضى إلى الخارج، مثله مثل شعبه، وشرع يسافر من دون الاستقرار في مكان واحد: إلى حين بات في بيته في كل مكان، الكوسموبوليتي الكبير».

الله المسيحي هو إذاً الله اليهودي، لكن الذي غدا كوسموبوليتياً، خلاصة مفصلة عن مقدماتها المنطقية. يكف الله، على الصليب، عن الظهور كيهودي. لأجل ذلك، إن من يموت على الصليب هو الله القديم، بينما يولد الله الجديد. يولد يتيماً ويصنع لنفسه من جديد أباً على صورته ومثاله: إله محبة، لكن هذه المحبة هي أيضاً محبة الحياة الارتكاسية. هذا هو المعنى الثاني لموت الله: يموت الأب، فيصنع لنا الابن إلهاً من جديد. يطلب الابن منا فقط أن نؤمن به، ونحبه كما يحبنا، وأن نصير ارتكاسيين لتفادي الحقد. ومكان أب كان يخيفنا، يحل ابن يطلب قليلاً من الثقة، قليلاً من الإيمان⁽²⁰⁾. إن حب الحياة الارتكاسية، المنفصل في الظاهر عن مقدماته الحاقلة، ينبغي أن تكون له قيمة بذاته، أن يصبح الحب الشامل بالنسبة للضمير المسيحي.

أما المعنى الثالث لموت الله فهو التالي: يستولي القديس بولس على هذا الموت، ويعطي تفسيراً له يشكل المسيحية. كانت الانجيل قد بدأت، وقد دفع القديس بولس إلى درجة الكمال بعملية تزوير هائلة. فأولاً مات المسيح في رأيه لأجل خطايانا! ولقد قدم الدائن ابنه شخصياً، دفع لنفسه ابنه شخصياً، لشدة ما كان دين المدين هائلاً. لا يقتل الأب ابنه لجعله مستقلاً، بل من أجلنا،

(20) إن موضوع موت الله، المشروحة على أنها موت الأب، عزيزة على قلب الرومانسية: يوحنا بولس على سبيل المثال (choix de rêves ترجمة بيغون). يعطي نيتشه عن ذلك رواية عجيبة في المسافر وظله، 84: لما كان حارس السجن غائباً، يخرج سجين من الصفوف ويقول بصوت عال: «أنا ابن حارس السجن وأستطيع كل شيء عليه. أستطيع أن أخلصكم، أريد أن أخلصكم. لكن، بالطبع، لن أخلص إلا الذين يؤمنون من بينكم بأنني ابن حارس السجن. ينتشر عندئذ الخبر أن حارس السجن «مات فجأة». يتكلم الابن من جديد: «لقد قلت لكم إني سأحرر كل من يؤمنون بي، وأنا أؤكد ذلك بالقناعة ذاتها التي أؤكد بها أن أبي لا يزال حياً». هذا التطلّب المسيحي المتمثل في امتلاك مؤمنين، يفصح نيتشه في الغالب. زوادمشت، القسم الثاني، «الشعراء: الإيمان لا يخلص، بما في ذلك الإيمان بي بوجه خاص». *Ecce Homo*، القسم الرابع، 1: «لا أريد مؤمنين، أعتقد أنني خبيث جداً بحيث لا أطلب شيئاً كهذا، لا بل أنا حتى لا أؤمن بذاتي. لا أتكلم قطعاً مع الجماهير... أشعر بخوف مريع من أن يراد يوماً تقديسي».

وبسببنا⁽²¹⁾. يرفع الله ابنه على الصليب بفعل المحبة؛ وسوف نرد على هذه المحبة بقدر ما نستحق بأنفسنا مذنبين، مذنبين بهذا الموت، وبقدر ما نمؤس من هذا الذنب عبر اتهام أنفسنا، ودفع فوائده الدّين. وفي ظل محبة الله، والتضحية بابنه، تصبح الحياة ارتكاسية بكاملها.. تموت الحياة، لكنها تبعث مجدداً بوصفها ارتكاسية. إن الحياة الارتكاسية هي مضمون البقاء على قيد الحياة بوصفه بقاء، مضمون الانبعاث. وحدها اختارها الله، وحدها تحظى بالرعاية أمام الله، أمام إرادة العلم. الله المصلوب يبحث حياً: هذا هو تزوير القديس بولس الآخر، قيامة المسيح وبقاؤه على قيد الحياة من أجلنا، وحدة المحبة والحياة الارتكاسية. لم يعد الأب هو الذي يقتل الابن، ولم يعد الابن هو من يقتل الأب: الأب يموت في الابن، والابن يبعث حياً في الأب، لأجلنا، وبسببنا. وفي الحقيقة لم يكن القديس بولس يستطيع إطلاقاً استخدام حياة المخلص، لقد كان بحاجة إلى الموت على الصليب، وإلى شيء آخر أيضاً...: هو القيامة⁽²²⁾. في الضمير المسيحي، لا يخفون الاضطغان فقط، بل يغيرون اتجاهه: لقد كان الضمير اليهودي ضمير اضطغان، (بينما) الضمير المسيحي إحساس بالخطأ. الضمير المسيحي هو الضمير اليهودي مقلوباً، معكوساً: إن حب الحياة، لكن كحياة ارتكاسية، بات (الحب) الشامل: صار الحب مبدأ، والحقد المتأصل على الدوام يظهر فقط كنتيجة لهذا الحب، الوسيلة لمواجهته ما يقاوم هذا الحب. يسوع محارباً، يسوع حاقداً، لكن بفعل المحبة.

2 - من وجهة نظر العدمية الارتكاسية: عزم الضمير الأوروبي.. إلى هنا يعني موت الله التأليف الذي يجمع في فكرة الله إرادة العلم والحياة الارتكاسية. ولهذا التأليف تُنسب متنوعة. لكن بمقدار ما تصبح الحياة الارتكاسية الشيء الجوهرى، تقودنا المسيحية إلى مخرج غريب. تعلمنا أننا نحن الذين نميت

(21) العنصر الأول من تفسير القديس بولس، المسيح الدجال، 42، 49؛ إرادة القوة، القسم الأول، 390.

(22) المسيح الدجال، 42. - العنصر الثاني من تفسير القديس بولس، المسيح الدجال، 42، 43؛ إرادة القوة، القسم الأول، 390.

الله. إنها تفرز بذلك إلحادها الخاص بها، إلحاد الاحساس بالخطأ والاضطغان. الحياة الارتكاسية بدلاً من الإرادة الالهية، الانسان الارتكاسي بدلاً من الله، الإنسان - الله وليس الله - الانسان بعد الآن، الانسان الأوروبي. لقد قتل الإنسان الله، لكن من قتل الله؟ إنه الانسان الارتكاسي، وأقبح العالمين. لم تكن الإرادة الالهية، إرادة العدم تتسامح مع حياة غير الحياة الارتكاسية، وهذه الأخيرة لم تعد حتى تحتل إلهاً، هي لا تحتل إشفاق الله، وهي تقبل تضحيته على الفور، تخنقه في فخ رحمته. تحول بينه وبين القيامة، تجلس على الغطاء. لم تعد هنالك علاقة متبادلة بين الإرادة الالهية والحياة الارتكاسية، بل نقل الله، إحلال الانسان الارتكاسي محله. هذا هو معنى موت الله الرابع: يخنق الله حباً بالحياة الارتكاسية، يخنقه ناكراً الجميل الذي يحبه كثيراً.

3 - من وجهة نظر العدمية السلبية: عزم الضمير البوذي. - إذا حسبنا حساب التزويرات التي تبدأ مع الاناجيل والتي تجد شكلها النهائي مع القديس بولس، ماذا يبقى من المسيح، ما هو نموذج الشخص، ما هو معنى موته؟ إن ما يسميه نيتشه «التناقض الفاضح» في الانجيل يجب أن يرشدنا (إلى سواء السبيل). إن ما تتركنا النصوص نحزره بصدد المسيح الحقيقي هو التالي: الرسالة الفرحة التي كان يحملها، إلغاء فكرة الخطيئة، غياب كل اضطغان، وكل روح انتقام، رفض كل حرب حتى بالمحصلة، كشف (وجود) مملكة الله على الأرض بوصفها حالة قلبية، وبوجه خاص القبول بالموت كدليل على مذهبه⁽²³⁾. إننا نرى إلى أين يريد نيتشه الوصول: كان المسيح نقيض ما صنع منه القديس بولس، كان المسيح الحقيقي على غرار بوذا، «بوذا على أرض

(23) المسيح الدجال، 33، 34، 35، 40. - في رأي نيتشه لا يستدعي المسيح الحقيقي إيماناً، بل هو يأتي بممارسة: لم تكن حياة المخلص شيئاً غير هذه الممارسة، كما لم يكن موته شيئاً آخر... إنه لا يقاوم، لا يدافع عن حقه، لا يخطو خطوة ليعبد عنه الشيء الأقصى، لا بل هو يتحداه. وهو يصلي، ويتألم ويحب مع أولئك الذين يسيئون إليه. عدم الدفاع عن النفس، عدم الاستسلام للفضب، عدم تحميل المسؤولية. لكن كذلك عدم مقاومة الشر. ومحبة الشر... إن المسيح لم يكن يستطيع أن يريد بموته شيئاً آخر، في ذاته، غير إعطاء الدليل الساطع على صحة مذهبه.

ليست هندية⁽²⁴⁾. كان متقدماً جداً بالنسبة لعصره، وفي بيئته: كان يعلم الحياة الارتكاسية أن تموت بهدوء، وتنطفئ بسلبية، وكان يبين للحياة الارتكاسية مخرجها الحقيقي، في حين كانت هذه لا تزال تتصارع مع إرادة القوة. كان يعطي الحياة الارتكاسية مُثَبِّتَةً^(٢٥)، وآخر العالمين نبلاً، في حين كان لا يزال الناس يتساءلون إذا كانوا يحلون أو لا محل الله. كان يعطي العدمية السلبية نبلاً، في حين كانت العدمية الارتكاسية تكاد تبتدىء. كان المسيح يعطي، أبعد من الأحاساس بالخطأ والاضطغان، درساً للإنسان الارتكاسي: كان يعلمه أن يموت. كان الأودع بين الانحطاطيين، والأكثر إثارة للاهتمام⁽²⁵⁾. لم يكن المسيح لا يهودياً ولا مسيحياً، بل كان بوذاً؛ أقرب إلى الدالاي لاما مما إلى البابا. كان متقدماً في بلده وفي بيئته إلى حد أن موته كان لا بد أن يشوّه، فيما يزور تاريخه، ويُدفع به القهقري، ويوضع في خدمة الاطوار السابقة، ويُقلب لصالح العدمية النافية أو الارتكاسية. «لقد لواه القديس بولس وحوله إلى مذهب أسرار وثنية، انتهى إلى التصالح مع كل التنظيم السياسي.. وإلى تعلم ممارسة الحرب، والاذانة، والتعذيب، والشتيمة، والكره»: الحقد الذي بات وسيلة لدى ذلك المسيح الوديع للغاية⁽²⁶⁾. ذلك أن هذا هو الفرق بين البوذية ومسيحية القديس بولس الرسمية: البوذية هي دين العدمية السلبية، «البوذية دين لنهاية الحضارة وضجراها؛ إن المسيحية لا تجد هذه الحضارة بعد، (لكنها) تخلقها إذا اقتضى الأمر»⁽²⁷⁾. إن ميزة التاريخ المسيحي والأوروبي هي أن يحقق، بالحديد والنار، غاية باتت معطاة، في أماكن أخرى، ومحققة بصورة طبيعية: نهاية العدمية. إن ما كانت البوذية توصلت لأن تحياه كغاية محققة، ككمال

(24) المسيح الدجال، 31. - المسيح الدجال، 42: «جهد جديد، تلقائي بالكامل، نحو حركة تهدئة بوذية؛ إرادة القوة، القسم الأول، 390: «المسيحية هي بداية ساذجة لزعمة سلمية بوذية، انبثقت من القطيع ذاته الذي ينفخ فيه الاضطغان الحياة».

(٢٥) Hédénisme، مذهب المتعة القاتل إن اللذة والسعادة هي الخير الأوحده أو الرئيسي في الحياة (م).

(25) المسيح الدجال، 31.

(26) إرادة القوة، القسم الأول، 390.

(27) المسيح الدجال، 22.

جرى بلوغه، تعيشه المسيحية فقط كمحرك. وليس مستبعداً أن تصل إلى هذا الهدف؛ ليس مستبعداً أن تنتهي المسيحية إلى «ممارسة» متخلصة من كل ميثولوجيا القديس بولس، وليس مستبعداً أن تستعيد ممارسة المسيح الحقيقية. «تتقدم البوذية بصمت في كل أوروبا»⁽²⁸⁾. لكن كم من الحقد والحروب قبل بلوغ ذلك! لقد كان المسيح قد أقام شخصياً في هذا الهدف الأخير، كان بلغه بصفتة جانح، هو، طائر بوذا في بيئة لم تكن بوذية. ينبغي على العكس، أن تمر المسيحية من جديد بكل أطوار العدمية كي يصبح هذا الهدف هدفة أيضاً، في نهاية سيامة انتقام طويلة ورهيبة.

4 - ضد الهيغلية

لن نرى في فلسفة التاريخ والدين هذه استعادة لتصورات هيغل أو حتى كاريكاتورها لها. إن العلاقة أعمق والاختلاف أشد عمقاً. مات الله، صار الله إنساناً، صار الإنسان الله: إن نيتشه يختلف عن سابقيه في عدم إيمانه بهذا الموت. لا يراهن على هذا الصليب. أي أنه لا يجعل من هذا الموت حدثاً يمتلك معناه في ذاته. إن لموت الله من المعاني قدر ما هنالك من قوى قادرة على الاستيلاء على المسيح وإماتته. لكننا لا نزال ننتظر بالضبط القوى أو المقدره التي سوف تدفع بهذا الموت إلى درجته العليا، وتجعل منه شيئاً مختلفاً عن موت ظاهر ومجرد. إن نيتشه يحترس من موت الله، بمواجهة كل الرومانسية، وضد كل الديالكتيك. يتوقف معه عصر الثقة الساذجة، الذي كان الناس يحيون فيه مصالحة الإنسان والله تارة، وإحلال الإنسان محل الله طوراً. إن نيتشه لا يؤمن بالحدوثات الجسام الصاخبة⁽²⁹⁾. يلزم حادثاً ما كثيراً من الصمت والوقت كي يجد أخيراً القوى التي تعطيه جوهرًا.. ولا شك أنه، بالنسبة لهيغل أيضاً، يلزم وقت كي يلتحق حادث بجوهره الحقيقي. لكن هذا الوقت ضروري فقط لكي يصبح المعنى كما هو «في ذاته»، لكي يصبح أيضاً «لذاته».

(28) إرادة القوة، القسم الثالث، 87.

(29) زرادشت، القسم الثاني، «الحادثات الجسام»: «فقدت الايمان بالحادثات الجسام، ما أن يكون حولها الكثير من العواء والدخان.. وهيا اعترف إذًا! أشياء قليلة كانت قد أنجزت حين تلبد ضجيجك ودخانك»، «العرفان البهيج»، 125.

إن موت المسيح كما فسّره هيغل يعني المعارضة المتجاوزة، مصالحة النهائي واللا نهائي، وحدة الله والفرد، الدائم والخاص؛ والحال أنه سيكون من الضروري أن يمر الضمير المسيحي بوجوه أخرى للمعارضة كي تصبح هذه الوحدة أيضاً لذاتها ما هي الآن في ذاتها. إن الوقت الذي يتكلم عليه نيتشه هو ضروري، على العكس، لتكوين قوى تعطي موت الله معنى لم يكن ينطوي عليه في ذاته، وتحمل إليه جوهرأً محدداً كهديّة الخارجية الرائعة. إن تنوع المعاني، واختيار الجواهر، وضرورة الزمن، لدى هيغل، هي كلها ظواهر، وظواهر وحسب⁽³⁰⁾.

شامل وإفرادي، دائم وخاص، لا نهائي ونهائي، ما هو هذا كله؟ لا شيء غير أعراض. من هو هذا الخاص، هذا المفرد، هذا المتناهي؟ أحدها مسند إليه، لكن من هو هذا المسند إليه، أي قوى؟ والآخر مسند أو موضوع، لكن أي إرادة هو «موضوع» لها؟ إن الديالكتيك لا يلامس حتى التفسير، لا يتخطى أبداً حقل الأعراض. إنه يخلط التفسير مع نمو الفرض غير المفسر. لذا لا يتصور، في مادة النمو والتغير، شيئاً أعمق من تحويل مجرد، حيث المسند إليه يصبح مسنداً والمسند مسنداً إليه. لكن من هو مسند إليه وما هو المسند لم يتغيرا، يبقيان في النهاية غير محددين بقدر ما كانا كذلك في البداية، أقل تفسيراً ممكناً: كل شيء حدث في المناطق الوسطى. ولا يمكن أن يدهشنا أن يكون الديالكتيك يعمل بطريقة التعارض، وتنمية التعارض، أو التناقض وحل التناقض. إنه يجهل العنصر الفعلي الذي تشتق منه القوى، وصفاتها، وعلاقاتها؛ يعرف فقط من هذا العنصر الصورة المقلوبة التي تنعكس في الأعراض المنظور إليها بصورة مجردة. يمكن أن يكون التعارض قانون العلاقة بين الحواصل المجردة، لكن الاختلاف هو المبدأ الوحيد للأصل التكويني أو للتوليد، الذي يؤكّد بذاته التعارض كمجرد ظاهر. يتغذى الديالكتيك من تعارضات لأنه يجعل الأوليات التفاضلية الدقيقة والجوفية أكثر مما ينبغي: الانتقالات الطوبولوجية، والتبدلات

(30) حول موت الله ومعناه في فلسفة هيغل، أنظر الشروح الجوهرية للسيد وإهل (Le

Genèse et l'«malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel» والسيد هيوليت (Genèse

et l'«malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel» structure de la phénoménologie de l'esprit) - وكذلك المقال الجيد للسيد بيرو

(Tidsschrift voor L'Onto-théo-logique hégélienne et la dialectique) وذلك في

Philosophie, 1958.

البيولوجية. وهذا واضح في مثل عزيز على قلب نيتشه: يجب فهم كل نظريته عن الاحساس بالخطأ كإعادة تفسير للضمير التاعس الهيفلي؛ هذا الضمير الممزق في الظاهر، يجد معناه في العلاقات التفاضلية التي تختبئ وراء تناقضات مصطنعة. كذلك الأمر، فإن علاقة المسيحية باليهودية لا تترك التعارض يبقى، إلا كغطاء وذريعة. إن التعارض، المجرد من كل طموحاته. يكف عن أن يكون مكوّناً ومحركاً ومُنشِئاً: (إنه) غرض، لا أكثر من عرض يجب تفسيره. وإذا يجزّد التناقض من طموحه إلى بيان الاختلاف، يظهر كما هو: معنى معكوساً دائماً على الاختلاف بالذات، قلباً مشوّشاً للأصل. في الحقيقة ليس عمل النافي، بالنسبة لعين عالم النسابة، غير تخمين فقط لألغاب إرادة القوة. إن كل الديالكتيك، إذ ينظر إلى الأعراض بصورة مجردة، ويجعل من حركة الظاهر قانون الأشياء التعاقبي المنطقي، ولا يستقي من المبدأ غير صورة مقلوبة، يعمل ويتحرك في عنصر الوهم. وكيف لا تكون حلوله وهمية، إذا كانت مشكلاته هي بحد ذاتها وهمية؟ ليس من وهم لا يجعل منه عزماً للروح، أحد عزومه الخاصة به. إن السير والقلمان في الجو ليس شيئاً يمكن ديهالكتيكاً أن يأخذه على آخر، إنه السمة الأساسية للديالكتيك ذاته. كيف يمكنه أن يحتفظ في هذا الوضع بعين نقدية؟ إن مؤلفات نيتشه موجهة بطرق ثلاث ضد الديالكتيك: إن هذا الأخير يجهل المعنى، لأنه يجهل طبيعة القوى التي تستملك الظاهرات بصورة ملموسة؛ هو يجهل الجوهر، لأنه يجهل العنصر الفعلي الذي تشتق منه القوى، وصفاتها وعلاقاتها؛ وهو يجهل التبدل والتغيير، لأنه يكتفي بإحداث تحويرات بين تعابير مجردة ووهمية.

لكل هذه القصورات أصل واحد: الجهل بالسؤال من؟ هنالك دائماً الاحتقار السقراطي ذاته لفن السفسطائيين. يجري تبشيرنا على الطريقة الهيفلية بأن الإنسان والله يتصالحان، وأن الدين والفلسفة يتصالحان أيضاً. يشروننا على طريقة فيورباخ بأن الإنسان يحل محل الله، يستعيد الالهي على أنه ملكه الخاص أو جوهره، وأن اللاهوت يصبح أنثروبولوجياً أيضاً. لكن من هو الإنسان وما هو الله؟ من هو خاص، وما هو الشامل؟ يقول فيورباخ إن الإنسان تغير، وأصبح الله؛ لقد تغير الله، وصار جوهر الله جوهر الإنسان. لكن من هو إنسان لم يتغير: الإنسان الارتكاسي، العبد، الذي لا يكف عن أن يكون عبداً إذ يقدم

نفسه كإله، العبد دائماً، الآلة التي تصنع الالهي. وما هو الله لم يتغير هو أيضاً: دائماً الالهي، دائماً الكائن الاسمي، الآلة التي تصنع العبد. إن ما تغير، أو بالأحرى ما بادل لتحديداته، إنما هو المفهوم الوسيط، إنما هي الحدود *termes* الوسطى التي يمكن أن تكون مسنداً إليه كما يمكن أن تكون مسنداً، أحدها خيال الآخر: الله أو الإنسان⁽³¹⁾.

يصبح الله الانسان، ويصير الانسان الله. لكن من هو الإنسان؟ دائماً هو الكائن الارتكاسي، الممثل، فاعل حياة ضعيفة ومحطوط من قيمتها. ما هو الله؟ دائماً هو الكائن الاسمي كوسيلة للحط من قيمة الحياة، «موضوع» إرادة العدم، «مُسند» العدمية. قبل موت الله وبعده، يبقى الانسان «مَنْ يكون» مثلما يبقى الله «ما يكون»: قوى ارتكاسية وإرادة علم. ييشرنا الديالكتيك بمصالحة الانسان والله. لكن ما هي هذه المصالحة، إذا لم تكن التواطؤ القديم، القرابة القديمة بين إرادة العدم والحياة الارتكاسية؟ إن الديالكتيك ييشرنا بحلول الانسان محل الله. لكن ما هو هذا الاستبدال، غير الحياة الارتكاسية وقد حلت محل إرادة العدم، الحياة الارتكاسية مولدة الآن قيمها الخاصة بها؟ عند هذه النقطة، يبدو أن كل الديالكتيك يتحرك في حدود القوى الارتكاسية، ويتطور بكامله في المنظور العدمي. هنالك بالضبط وجهة نظر يظهر منها التعارض على أنه عنصر القوة التعاقبي المنطقي؛ إنها وجهة نظر القوى الارتكاسية. إن العنصر التفاضلي، إذ يُرى من جهة القوى الارتكاسية، يجري قلبه، وعكسه بصورة مقلوبة، يصبح تعارضاً. هنالك منظور يعارض الحقيقة بالوهم، ينتهي الوهم على أنه الوسيلة التي تنتصر بواسطتها القوى الارتكاسية؛ إنه العدمية، أو المنظور العدمي. إن عمل النافي هو في خدمة إرادة. يكفي السؤال: ما هي هذه الإرادة؟ للحدس بجوهر الديالكتيك. إن الاكتشاف العزيز على قلب الديالكتيك هو الضمير التاعس،

(31) وراء انتقادات ستيرنر، كان يوافق فيورباخ على ذلك: أبقى على مُسندات الله، «لكن علي أن أتركها تبقى، وإلا لا يكون في وسمي حتى أن أترك الطبيعة والانسان يقيان؛ ذلك أن الله هو كائن مركب من حقائق، أي مسندات خاصة بالطبيعة والبشرية» (أنظر جوهر المسيحية في علاقتها بالواحد وتخصيصته، *Manifestes philosophiques*) ترجمة أنوسير . (PUF)

تعميق الضمير الناعس، حل الضمير الناعس، تمجيد الضمير الناعس وموارده. إن القوى الارتكاسية هي التي تعبر عن نفسها في التعارض، وإرادة العدم هي التي تعبر عن نفسها في عمل النافي. الديالكتيك هو الايديولوجية الطبيعية للاضطغان والاحساس بالخطأ. هو الفكر في منظور العدمية ومن وجهة نظر القوى الارتكاسية. وهو فكر مسيحي بشكل أساسي، من ألفه الى يائه: عاجز عن خلق طرق تفكير جديدة، وطرق إحساس جديدة. إنه موت الله، ذلك الحدث العظيم الديالكتيكي والصاخب؛ لكنه حدث يجري في جلبة القوى الارتكاسية، في دخان العدمية.

5 - تحولات الديالكتيك السيئة

إن لستيرنر في تاريخ الديالكتيك مكانة على حدة، المكانة الأخيرة، المكانة القصوى. لقد كان هذا الديالكتيكي الجريء الذي حاول مصالحة الديالكتيك مع فن السفسطائيين. عرف أن يعثر من جديد على طريق السؤال: من؟ وعرف أن يجعل منه السؤال الاساسي ضد هيغل، وضد باور، وضد فيورباخ في آن معاً. وإن السؤال: ما هو الإنسان؟ يصبح: من هو الإنسان؟ وعيك أنت أن تجيب. ما هو؟ كان يستهدف المفهوم الذي ينهي تحقيقه؛ إن السؤال الذي يبدأ به من يكون لم يعد سؤالاً، لأن الجواب حاضر شخصياً في ذلك الذي يسأل⁽³²⁾. بتعابير أخرى، يكفي طرح السؤال: من؟ للوصول بالديالكتيك إلى نهايته الحقيقية: *salutis mortalis*. لقد كان فيورباخ يعلن الإنسان مكان الله. لكن أنا لست الإنسان أو الكائن النوعي، لست جوهر الإنسان أكثر مما كنتُ الله وجوهر الله. يجري تحويل الإنسان والله؛ لكن عمل النافي، حين يجري إطلاقه، يكون هنالك ليقول لنا: ليس هذا انت أيضاً. ولست الله ولا الإنسان، لست الجوهر الأسمى ولا جوهره، وفي الحقيقة إن الأمر واحد سواء تصورت الجوهر في ذاتي أو خارج ذاتي. ولما كان الإنسان لا يمثل غير كائن أسمى آخر، لم يخضع الكائن الأسمى لإجمالاً إلا لتحول بسيط.

(32) ستيرنر، L'Unique et sa propriété، ص 449. - وعن ستيرنر وفيورباخ وعلاقتهما، أنظر

كتب السيد أرثوت: Max stirner; Ludwig

Fuerbach ou la Transformation du Sacré (PUF).

وليس الخوف من الإنسان الا وجهاً مختلفاً للخوف من الله⁽³³⁾. - سوف يقول نيتشه: إن أقبح العالمين الذي قتل الله لأنه لم يعد يتحمل إشفاقه، لا يزال يصطدم بإشفاق الناس⁽³⁴⁾.

إن محرك الديالكتيك النظري هو التناقض وحله. أما محركه العملي فهو الاستلاب وإزالة الاستلاب، الاستلاب وإعادة الامتلاك. ويكشف الديالكتيك هنا طبيعته الحقيقية، بوصفه فناً إجرائياً من بين كل الفنون، فن النقاش يصعد الملكيات وتغيير المالكين، فن الاضطغان. وستيرنر أيضاً يصيب كبد حقيقة الديالكتيك في عنوان كتابه الكبير: **الوحيد وملكيته**. يعتبر أن الحرية الهيغلية تبقى مفهوماً مجرداً؛ ليس لدي شيء ضد الحرية، لكنني أتمنى لك أكثر من الحرية. يجب ألا تتخلص فقط مما لا تريده، وينبغي أيضاً أن تمتلك ما تريده، يجب ألا تكون إنساناً حراً فقط، يجب أن تكون مالكاً أيضاً. - لكن من الذي يمتلك أو يعيد التملك؟ ما هي الهيئة التي تمتلك من جديد؟ أليس الروح الموضوعي لدى هيغل، والعرفان المطلق استلاباً أيضاً، شكلاً روحياً ومرهفاً من الاستلاب؟ وعي الذات لدى باور، النقد الانساني، الخالص أو المطلق؟ الكائن النوعي لدى فيورباخ، الانسان بوصفه نوعاً، وجوهرأ ووجوداً محسوساً؟ لست شيئاً من كل ذلك. لا يجد ستيرنر انزعاجاً في تبيان أن الفكرة، أو الوعي أو النوع ليست استلابات أقل مما هو اللاهوت التقليدي. إن إعادة التملك النسبية هي استلابات مطلقة أيضاً. وعلم الإناسة، المتنافس مع اللاهوت، يجعل مني ملكية الانسان. لكن الديالكتيك لن يتوقف طالما لا أصير أنا مالكاً في الأخير... مع احتمال النفاذ إلى العلم، إذا اقتضى الأمر. - في الوقت ذاته الذي تنقص فيه الهيئة المملوكة من جديد من حيث الطول والعرض والعمق، يتبدل معنى فعل إعادة التملك، إذ تجري ممارسته على قاعدة أضيّق فأضيّق. أما لدى هيغل، فكان الأمر يتعلق بمصالحة: كان الديالكتيك سريعاً في تصالحه مع الدين، والكنيسة والدولة، مع كل القوى التي تغذي قوته. إننا نعرف ما تعني التغيرات الهيغلية المشهورة: هي لا تنسى أن تحفظ بورع. يبقى التعالي مفارقاً

(33) ستيرنر، ص 36، ص 220.

(34) زرادشت، القسم الرابع، «أقبح العالمين».

داخل المائل immanent. ويتغير معنى «إعادة التملك مع فيورباخ: يكون مصالحةً أقل مما استعادة»، استعادة إنسانية للميزات المفارقة. لا يجري حفظ شيء، باستثناء الانساني بوصفه «وجوداً مطلقاً وإلهياً». لكن يزول لدى ستيرنر هذا الحفظ، هذا الاستلاب الأخير: تُنفى الدولة والدين، لكن كذلك الجوهر في الأنا، التي لا تتصالح مع أي شيء لأنها تعلم كل شيء، لأجل «مقدرتها» الخاصة بها، لأجل «تجاربتها» الخاصة بها، لأجل «استمتاعها» الخاص بها. إن تجاوز الاستلاب يعني عندئذٍ إعداماً خالصاً وبارداً، استعادة لا تترك شيئاً يبقى مما تستعيده: «ليست الأنا كل شيء، لكنها تدمر كل شيء»⁽³⁵⁾.

إن الأنا التي تعلم كل شيء هي أيضاً الأنا التي ليست شيئاً: فقط الأنا التي تتفكك بذاتها، الأنا التي لا تكون أبداً، تكون أنا بالفعل». «أنا مالك مقدرتي، وأكون كذلك حين أعرف أنني وحيد. وفي الوحيد، ينكفي المالك إلى اللاشيء الخالق الذي خرج منه. كل كائن أعلى مني، أكان الله أو الإنسان، يضعف أمام الشعور بوحدة اني وبشعب تحت شمس هذا الوعي. إذا كنت أؤسس قضيتي على نفسي، الوحيدة، فهي تركز على خالقها سريع العطب والعرضة للهلاك الذي يفترس نفسه بنفسه، ويمكنني أن أقول: لم أؤسس قضيتي على شيء»⁽³⁶⁾. لقد كانت فائدة كتاب ستيرنر مثلثة: تحليل عميق لعدم كفاية إعادات التملك لدى سابقيه؛ اكتشاف العلاقة الجوهرية بين الديالكتيك ونظرية للأنا، حيث تكون الأنا وحدها درجة معيدة للتملك؛ رؤية عميقة لما كانت نهاية الديالكتيك، مع الأنا، في الأنا. لقد كان التاريخ عموماً والهيغلية بوجه خاص يجدان نهايتهما، لكن اتحلالهما الأكثر اكتمالاً، في عدمية ظافرة. إن الديالكتيك يحب التاريخ ويتحكم به، لكن له هو ذاته تاريخاً يتألم منه ولا يتحكم به. إن معنى التاريخ والديالكتيك مجتمعين ليس تحقيق العقل، والحرية، ولا تحقيق الإنسان كنوع، بل العدمية، لا شيء غير العدمية. إن ستيرنر هو الديالكتيكي الذي يكشف العدمية كحقيقة (من حقائق) الديالكتيك. يكفيه أن يطرح السؤال: من؟ ترد الأنا الوحيدة إلى العلم

(35) ستيرنر، ص 216.

(36) ستيرنر، ص 216، ص 449.

كل ما ليس هو، وهذا العلم هو بالضبط عدها الخاص بها، عدم الأنا بالذات. إن ستيرنر ديكالكتيكي إلى حد أنه لا يفكر إلا بتعابير الملكية والاستلاب وإعادة إلى التملك. لكنه متطلب جداً بحيث يرى إلى أين يقود هذا الفكر: إلى الأنا التي لا تكون شيئاً، إلى العدمية. - تجد عندئذ مشكلة ماركس، في الأيديولوجية الألمانية، أحد معانيها الأشد أهمية: يتعلق الأمر بالنسبة لماركس بإيقاف هذا الانزلاق الحتمي. يقبل باكتشاف ستيرنر، الديالكتيك كنظرية للأنا. وهو يعطي الحق لستيرنر، في نقطة واحدة: إن النوع البشري الخاص بغيورباخ هو استلاب أيضاً. لكن أنا ستيرنر هي بدورها تجريد، إسقاط للأناية البرجوازية. يضع ماركس نظريته المشهورة عن الأنا المشروطة: يتصلح النوع والفرد، الكائن النوعي والخاص، الاجتماعي والأناية في الأنا المشروطة وفقاً للعلاقات التاريخية والاجتماعية. هل هذا كافٍ؟ ما هو النوع، ومن هو فرد؟ هل وجد الديالكتيك نقطة توازنه وتوقفه، أو فقط تحولا سيقاً أخيراً، هو التحول الاشتراكي قبل النهاية العدمية؟ يصعب، في الحقيقة، وصف الديالكتيك والتاريخ فوق المنحدر المشترك الذي يجران أحدهما الآخر إليه: هل يفعل ماركس غير تسجيل مرحلة أخيرة قبل النهاية، هي المرحلة البروليتارية⁽³⁷⁾؟

6 - نيتشه والديالكتيك

لدينا كل الأسباب لكي نفترض أن لنيتشه معرفة عميقة بالحركة الهيغلية، من هيغل إلى ستيرنر بالذات. إن المعارف الفلسفية لدى مؤلف لا يجري

(37) لقد كتب السيد ميلو - بونتي كتاباً رائعاً حول مغامرات الديالكتيك. وهو يفضح بين ما يفضح المغامرة الموضوعاتية، التي تستند إلى «وهم نفسي متحقق في التاريخ وفي مادته» (ص 123)، أو التي «تركز كل النفيّة négativité في تكوين تاريخي موجود، هو الطبقة البروليتارية» (ص 278). وهذا الوهم يؤدي بالضرورة إلى تكوين جسم موصوف: «موظفي النافي» (ص 184). - لكن إزاء إرادة الابقاء على الديالكتيك على أرض ذاتية Subjectivité وبنائية intersubj... متحركتين، من المشكوك به الأقليات من هذه العدمية المنظمة. هنالك وجوه للوعي هي منذ الآن موظفون النافي. إن لدى الديالكتيك تحولات (سبعة) أكثر مما لديه مغامرات؛ وسواء كانت طبيعية أو لونتولوجية، موضوعية أو ذاتية، فهي، كما يقول نيتشه، عدمية من حيث المبدأ؛ والصورة التي تعطيها عن الإيجابية positivité هي دائماً صورة نافية أو مقلوبة.

تقومها انطلاقاً من الاستشهادات التي يقوم بها، ولا على أساس قوائم بالمكتبات هي دائماً كيفية وتخمينية، بل على أساس توجيهات أعماله ذاتها البريرية أو السجالية. وإننا لنسيء فهم مجمل مؤلفات نيتشه إذا لم نر «صد من» يجري توجيه المفاهيم الرئيسية. إن الموضوعات الهيغلية موجودة في هذه المؤلفات كالعدو الذي تكافحه. ونيتشه لا ينفك يفضح: طابع الفلسفة الألمانية اللاهوتي والمسيحي («متدى توبينغ») - عجز هذه الفلسفة عن الخروج من المنظور العدمي (علمية هيغل النافية، عدمية فيورباخ الارتكاسية، عدمية ستيرنر القصوى) - عجز هذه الفلسفة عن الإفضاء الى شيء غير الأنا، أو الانسان أو استيهامات الانساني (الانسان الاسمي النيتشوي ضد الديالكتيك) - الطابع المخادع للتحويلات الديالكتيكية المزعومة (التقويم على أساس مختلف ضد إعادة التملك، ضد التحويلات المجردة). ومن المؤكد أن ستيرنر يلعب في كل ذلك دور الكاشف. فهو الذي يدفع بالديالكتيك الى نتائجه الأخيرة، مبيناً الى م يفضي وما هو محركه. لكن بالضبط، بما أن ستيرنر يفكر كديالكتيكي، ولأنه لا يخرج من مقولات الملكية والاستلاب وإلغائه، يلقي بنفسه في العدم الذي يحفره تحت أقدام الديالكتيك. من هو إنسان؟ أنا، لا أحد غيري أنا. يستخدم السؤال م؟، لكن فقط لإذابة الديالكتيك في عدم هذه الأنا. هو عاجز عن طرح هذا السؤال في منظورات غير منظور الانساني، وبشروط غير شروط العدمية؛ لا يمكنه ترك هذا السؤال ينمو لذاته، ولا طرحه في عنصر آخر يعطيه (بالمقابل) جواباً إثباتياً. تنقصه طريقة، تيولوجية، تتناسب مع السؤال.

إن مهمة نيتشه الايجابية مزدوجة: الانسان الاسمي والتقويم على أساس مختلف. ليس من هو إنسان؟ بل من يتجاوز الانسان؟ «يسأل اليوم الأكثر اهتماماً: كيف يمكن حفظ الانسان؟ لكن زرادشت هو الوحيد والأول الذي يطرح السؤال التالي: كيف يمكن تجاوز الإنسان؟ إن الانسان الاسمي يطغى على تفكيره، هو الأوحى بالنسبة لي، وليس الانسان (العادي): ليس القريب، وليس الأكثر بؤساً، وليس الأشد حزناً، وليس الأفضل⁽³⁸⁾. إن التجاوز يتعارض

(38) زرادشت، القسم الرابع، «الانسان المتفوق». - إن التلميح إلى ستيرنر بديهي.

مع الحفاظ، لكن كذلك مع التملك، وإعادة التملك. والتقويم على أساس مختلف يتعارض مع القيم الرائجة، لكن كذلك مع التغييرات الديالكتيكية الزائفة. لا يلتقي الإنسان الأسمى في شيء مع كائن الديالكتيكيين النوعي، مع الإنسان بوصفه نوعاً، كما لا يلتقي مع الأنا. لست أنا من أكون الأوحد، وليس الإنسان. إن إنسان الديالكتيك هو الأشد بؤساً، لأنه لم يعد إلا إنساناً، هو الذي أعدم كل ما ليس ذاته. والأفضل أيضاً، لأنه ألغى الاستلاب، وحل محل الله، واستعاد أملاكه. لا نعتقد أن إنسان نيتشه الأسمى مراد مُعلّى: هو يختلف عن الإنسان، وعن الأنا، من حيث الطبيعة. يتحدد الإنسان الأسمى بطريقة جديدة في الشعور: إنه ذات مختلفة عن الإنسان، نموذج غير النموذج الانساني. طريقة جديدة في التفكير، محمولات أخرى غير الالهي، لأن الالهي هو أيضاً طريقة في حفظ الإنسان وحفظ ما هو جوهري في الله، الله كُشفَند. طريقة جديدة في التقويم: ليس تغييراً في القيم، وليس تحويراً مجرداً أو قلباً ديالكتيكياً، بل تغيير وقلب في العنصر الذي تشتق منه قيمة القيم، «تقويم على أساس مختلف».

من وجهة نظر هذه المهمة الايجابية، تجد كل نوايا نيتشه النقدية وحدتها. إن المزيج، وهو أسلوب عزيز على قلب الهيجليين، إنما يُردّ ضد الهيجليين ذاتهم. يجمع نيتشه في مساجلة واحدة كلاً من المسيحية، والأنسية، والانانية، والاشتراكية، والعدمية، ونظريات التاريخ والثقافة، والديالكتيك بحد ذاته. إن كل ذلك، مخاضاً، يشكل نظرية الإنسان الأسمى: موضوع النقد النيتشوي. يتجلى التفاوت وانعدام التناسب في الإنسان المتفوق، على أنه فوضى اللحظات الديالكتيكية بالذات وانعدام انضباطها، وعلى أنه مزيج الايديولوجيات الانسانية والانسانية جداً. إن صرخة الإنسان المتفوق متعددة: «كانت تلك صرخة طويلة وغريبة ومتعددة، وكان زرادشت يميز تماماً أنها تتألف من أصوات كثيرة، مع انها تشبه، من مسافة (غير قريبة)، صرخة فم واحد»⁽³⁹⁾. لكن وحدة الإنسان المتفوق هي أيضاً الوحدة النقدية: لما كان

(39) زرادشت، القسم الرابع، «السلام».. «يدو لي مع ذلك أنكم لا تتفوقون بناتاً بعضكم مع بعض حين تجتمعون هنا، اتهم الذين تطلقون صيحات استغالة».

مصنوعاً بكامله من أجزاء متناثرة جمعها الديالكتيك لحسابه الخاص، تشكل وحدته وحدة الخيط الذي يربط الكل، خيط العدمية ورد الفعل⁽⁴⁰⁾.

7- نظرية الإنسان المتفوق *Théorie de l'homme supérieur*

إن نظرية الإنسان المتفوق تحتل القسم الرابع من كتاب زرادشت، وهذا القسم الرابع هو الأهم والجوهري من زرادشت المنشور. والأشخاص الذين يتألف منهم الإنسان المتفوق هم: العراف، والملكان، وإنسان العلقه، والساحر، وآخر الباباوات، وأقبح العالمين، والمتسول الطوعي، والظل. والحال أننا نكتشف سرياً، عبر هذا التنوع في الأشخاص، ما يشكل اجتماع الضلّين لدى الإنسان المتفوق: الوجود الارتكاسي للإنسان، لكن كذلك نشاط الإنسان النوعي. إن الإنسان المتفوق هو الصورة التي يتمثل بها الإنسان الارتكاسي نفسه كـ «متفوق»، لا بل يؤله نفسه. في الوقت ذاته، إن الإنسان المتفوق هو الصورة التي يظهر فيها حاصل الثقافة أو النشاط النوعي: - إن العراف هو عراف الملل الكبير، ممثل العدمية السلبية، نبي آخر العالمين. هو يبحث عن بحر يشربه، عن بحر يفرق فيه، لكن كل موت يظهر له أيضاً فاعلاً جنداً، نحن شديدو التعب بحيث لا يمكن إلا أن نموت. إنه يريد الموت، لكن كانطفاء سلبي⁽⁴¹⁾. الساحر هو الاحساس بالخطأ، «مزور العملة»، «ماحي ذنوب الروح»، «شيطان الكتابة» الذي يصنع عذابه ليثير الشفقة، وينشر العدوى. «إنك كنت لتطلي حتى مرضك بالمساحيق لو أنك بدوت عارياً أمام طبيبك»: إن الساحر يجسّل الألم، يخترع له معنى جديداً، يخون ديونيزوس، يستولي على أغنية أريان، هو الأساسيات الزائف⁽⁴²⁾. أما أقبح العالمين فيمثل العدمية الارتكاسية: لقد وجه الإنسان الارتكاسي اضطغائه ضد الله، وضع نفسه محل الله الذي قتله، لكن لا ينفك

(40) انظر زرادشت، القسم الثاني، «بلد الحضارة»: إن إنسان هذا الزمان هو تمثيل الإنسان المتفوق وصورة إنسان الديالكتيك «تبدون وقد عُجتم بالألوان وقصاصات الورق المصققة... كيف عساكم تؤمنون، وأنتم مبرقشون بهذه الطريقة! أنتم الذين تشكلون رسماً لكل ما جرى الإيمان به على امتداد الأزمنة».

(41) زرادشت، القسم الثاني، «العراف»، الرابع، «صرخة الاستغاثة».

(42) زرادشت، القسم الرابع، «الساحر».

ارتكاسياً، مبتلياً بالإحساس بالخطأ وبالاضطغان⁽⁴³⁾.

والملكان هما التقاليد، أخلاقية التقاليد، وطرفا هذه الاخلاقية، نهايتا الثقافة. إنهما يمثلان النشاط النوعي الملتقط في المبدأ القبتاريخي لتحديد الآداب. لكن كذلك في المحاصل البعتاريخي الذي ألغيت فيه الآداب. إنهما يأسان لكونهما يشهدان انتصار «رعاع»: يريان تطعم الآداب بالذات بقوى تحرف النشاط النوعي، تشووه في الوقت ذاته في مبدئه وحاصله⁽⁴⁴⁾. ويمثل إنسان العلق حاصل الثقافة بوصفها علماً. إنه «ضمير الروح الحي». لقد أراد اليقين، وأن يملك العلم، والثقافة: «الأفضل علم معرفة أي شيء على معرفة أشياء كثيرة معرفة نصفية» وفي هذا الجهد نحو اليقين، يتعلم ان العلم ليس حتى معرفة موضوعية للعلقة وعللها الأولى، بل فقط معرفة «دماغ» العلة، لم تعد واحدة لأن عليها أن تتماثل مع العلة، وتفكر مثلها وتخضع لها. إن المعرفة هي الحياة ضد الحياة، الحياة التي تحتز الحياة، لكن العلة وحدها تحتز الحياة، هي وحدها معرفة⁽⁴⁵⁾. والبابا الأخير جعل من وجوده خدمة طويلة. هو يمثل حاصل الثقافة كدين. لقد خدم الله حتى النهاية، وفقد خلال ذلك إحدى عينيه. إن العين المفقودة هي بلا شك العين التي شاهدت آلهة فاعلين، وإثباتيين. أما العين الباقية فتبعت الاله اليهودي والمسيحي في كل تاريخه: رأت العدم، وكل العدمية النافية وإحلال الانسان محل الله. الخادم المعجوز الذي يأس لكونه فقد سيده: «أنا من دون سيد ومع ذلك لست حراً؛ لذا لم أعد فرحاً أبداً إلا في ذكرياتي»⁽⁴⁶⁾. والمتسول الطوعي اجتاز كل النوع البشري، من الاغنياء الى الفقراء. كان يبحث عن «ملكوت السماوات»، «السعادة على الأرض» على أنها المكافأة على النشاط البشري، النوعي والثقافي، لكن كذلك حاصل ذلك النشاط. كان يريد أن يعرف لمن تعود هذه المملكة، ومن يمثله ذلك النشاط. العلم، الأخلاقية، الدين؟ وشيء آخر أيضاً، الفقر، العمل؟ لكن

(43) زرادشت، القسم الرابع، «أقبح العالمين».

(44) زرادشت، القسم الرابع، «محادثة مع الملكين».

(45) زرادشت، القسم الرابع، «العلقة». - سوف نتذكر أيضاً أهمية الدماغ في نظريات شوبنهاور.

(46) زرادشت، القسم الرابع، «المعتزل».

ملكوت السماوات لا يوجد لدى الفقراء أكثر مما لدى الأغنياء: الرعاع في كل مكان، «الرعاع في الأعلى، الرعاع في الأسفل»! لقد وجد المتسول الطوعي ملكوت السماوات كالمكافأة الوحيدة والحاصل الحقيقي لنشاط نوعي: لكن فقط لدى البقر، فقط في نشاط البقر النوعي. لأن البقر تعرف أن تجتر، والاجترار هو حاصل الثقافة بما هي ثقافة⁽⁴⁷⁾. والظل هو المسافر بالذات، والنشاط النوعي بالذات، والثقافة وحركتها. إن معنى المسافر وظله هو أن الظل وحده يسافر. إن الظل المسافر هو النشاط النوعي، لكن بوصفه يفقد حاصله، وبوصفه يفقد مبدئه ويبحث عنهما بجنون⁽⁴⁸⁾. - والملكان هما حارسا النشاط النوعي، وإنسان العلق هو حاصل هذا النشاط كعلم، والبابا الأخير هو حاصل هذا النشاط كدين؛ والمتسول الطوعي يريد أن يعرف، ما وراء العلم والدين، ما هو الحاصل المناسب لهذا النشاط؛ والظل هو هذا النشاط بالذات بوصفه يفقد هدفه ويبحث عن مبدئه.

لقد تصرفنا كما لو كان الإنسان المتفوق ينقسم إلى نوعين. لكن في الحقيقة، إن كل شخص من أشخاص الإنسان المتفوق هو الذي يملك الوجهين وفقاً لنسبة متغيرة؛ إنه في الوقت ذاته مثل القوى الارتكاسية وانتصارها، وممثل النشاط النوعي وخاصه. علينا أن نأخذ بالحسبان هذا الوجه المزدوج بهدف فهم لماذا يعامل زرادشت الإنسان المتفوق بطريقتين: تارة كالعبد الذي لا يتراجع أمام أي فسخ، وأي خزي، لحرف زرادشت عن طريقه؛ وطوراً كضيف ورفيق تقريباً يندفع في مشروع قريب من مشروع زرادشت بالذات⁽⁴⁹⁾.

(47) زرادشت، القسم الرابع، «المتسول المتطوع».

(48) زرادشت، القسم الرابع، «الظل».

(49) زرادشت، «السلام»: «لستم أنتم من كنت أنتظر في هذه الجبال... لستم ذراعي الأيمن... لا بل معكم قد أعرب انتصاراتي... لستم أنتم الذي ستحملون أسبي ولا أنتم الذين ستملكون ميراثي». زرادشت، القسم الرابع، «نشيد الكآبة»: «ربما لم يكن كل هؤلاء الرجال المتفوقين يشعرون بأنهم على ما يرام. حول الفخ الذي ينصبونه لزرادشت، أنظر زرادشت، القسم الرابع، «صرخة الاستغاثة»، «الساحر»، «المعتزل»، «أقبح العالمين». - زرادشت، القسم الرابع، «السلام»: «هذه مملكتي وأرضي، لكنهما ستكونان ملكاً لكم لهذا المساء وهذه الليلة: فليخدمكم حيواناتي، وليكن مغارتي مقر استراحكم». وهو=

8 - هل الانسان «ارتكاسي» من حيث الجوهر؟

لا يمكن تفسير اجتماع الضدين هذا بدقة إلا إذا طرحنا مشكلة أعم: إلى أي حد يكون الانسان ارتكاسياً من حيث الجوهر؟ إن نيتشه يقدم، من جهة، انتصار القوى الارتكاسية كشيء جوهري في الانسان وفي التاريخ. إن الاضطغان والاحساس بالخطأ هما مكونان لانسانية الانسان، والعدمية هي المفهوم القَبْلي للتاريخ الشامل؛ لذلك فإن الانتصار على العدمية، وتحرير فكر الاحساس بالخطأ والاضطغان يعني تجاوز الانسان، وتدمير الانسان، حتى الأفضل⁽⁵⁰⁾. إن نقد نيتشه لا يهاجم عَرَضاً في الانسان، بل جوهره بالذات. إن الانسان، في جوهره، إنما يسمى مرض جلد الأرض⁽⁵¹⁾. لكن نيتشه يتكلم، من جهة أخرى، على الاسياد على أنهم نموذج إنساني انتصر عليه، مع ذلك، العبد، وعلى الثقافة كنشاط بشري نوعي حرفته القوى الارتكاسية عن اتجاهه، وعلى الفرد الحر والسيد على أنه الحاصل البشري لهذا النشاط الذي شوهه الانسان الارتكاسي. حتى تاريخ الانسان يبدو منطقياً على مراحل فاعلة⁽⁵²⁾. يحصل لزرادشت أن يتذكر أناسه الحقيقيين ويعلن أن حكمه هو أيضاً حكم الانسان⁽⁵³⁾.

هناك، بصورة أعمق من القوى أو صفات القوى، صيرورات قوى لإرادة القوة أو لصفات لهذه الإرادة. وعن السؤال «هل الانسان ارتكاسي من حيث الجوهر»، علينا أن نجيب: إن ما يشكل الانسان هو أعمق أيضاً. إن ما يشكل الانسان وعالمه ليس فقط نموذجاً خاصاً من القوى، بل صيرورة للقوى بوجه عام. ليس القوى الارتكاسية بوجه خاص، بل الصيرورة - الارتكاسية لكل القوى. والحال أن صيرورة كهذه تتطلب على الدوام، كآخر خط لها في مكان ما،

= لهذا المساء وهذه الليلة. فليخدمكم حيواناي، ولتكن مغارتي مقر استراحتكم. وهو يسمى الناس المتفوقين «جسوراً»، و«درجات»، و«طلائع»: «يمكن أن يولد لي منكم ذات يوم، ولد ووريث».

(50) زرادشت، القسم الرابع، «الإنسان المتفوق»: «يجب أن يملك دائماً عدد أكبر دائماً من بين أفضل أفراد نوعكم».

(51) زرادشت، القسم الثاني، «الحادثات الجسام».

(52) أصل الأخلاق، المبحث الأول، 16.

(53) زرادشت، القسم الرابع، «العلامة».

وجود الصفة المعاكسة، التي تمر في عكسها في حال صيرورتها. هنالك صحة يعرف عالم النسابة تماماً أنها لا توجد إلا كافتراض المسبق لصيرورة - مريضة. إن الانسان الفاعل هو هذا الانسان الجميل، والشاب والقوي، لكن الذي نميز على وجهه العلامات الخفية لمرض لم يصب به بعد، لعدوى لن تصيبه إلا في الغد. يجب الدفاع عن الأقوياء ضد الضعفاء، لكن معروف الطابع اليائس لهذا المسعى. فالقوي قادر على الوقوف بوجه الضعفاء، لكن ليس بوجه الصيرورة - الضعيفة التي هي صيرورته، التي تخصه بالخاج أكثر رهافة. في كل مرة يتكلم نيتشه على الناس الفاعلين، لا يفعل ذلك من دون حزن إذ يرى المصير الذي ينتظرهم على أنه صيرورتهنم الجوهرية: العالم الاغريقي الذي قلبه الانسان النظري، روما التي قلبتها يهودا، والنهضة التي قلبها الاصلاح الديني. هنالك إذاً نشاط انساني، هنالك قوى فاعلة لدى الانسان؛ لكن هذه القوى الخاصة ليست غير غذاء صيرورة شاملة للقوى، صيرورة - ارتكاسية لكل القوى تحدد الانسان والعالم الانساني. هكذا يتصالح لدى نيتشه وجهها الانسان المتفوق: طبعه الارتكاسي وطبعه الفاعل. للوهلة الأولى، يظهر نشاط الانسان كششاط نوعي؛ تطلعته قوى ارتكاسية، تشوّه وتحرفه عن اتجاهه. لكن بصورة أعمق، تكون الحقيقة النوعية هي الصيرورة الارتكاسية لكل القوى، إذ إن النشاط ليس سوى الحد الخاص الذي تفترضه هذه الصيرورة.

إن زرادشت لا ينفك يقول لـ «زوار»^(٥): أنتم فاشلون، أنتم طبائع^(٦) فاشلة^(٧). يجب فهم هذا التعبير بمعناه الأقوى: ليس الانسان هو الذي لا يتوصل ليكون إنساناً متفوقاً، ليس الانسان هو الذي يخطيء هدفه أو يفشل في بلوغه، ليس نشاط الانسان هو الذي يخطيء حاصله أو يفشل في بلوغه. إن زائري زرادشت لا يختبرون أنفسهم كأناس متفوقين زائفين، إنهم يختبرون الإنسان المتفوق الذي يُكونونه كشيء زائف. إن الهدف بحد ذاته لا يتم بلوغه، يُفشل في بلوغه، لكن ليس بسبب وسائل غير كافية، بل بسبب طبيعته، بسبب ماهيته كهدف. إذا كان يُخطئه الناس،

(٥) جمع طبيعة (م).

(٥٤) زرادشت، القسم الرابع، «الانسان المتفوق».

فليس ذلك بمقدار ما لا يبلغونه؛ فهو كهدف جرى بلوغه يكون أيضاً هدفاً مُخطئاً. إن الحاصل هو ذاته مُخطئاً، ليس بسبب حوادث قد تطرأ، بل بسبب النشاط، وطبيعة النشاط الذي هو حاصله. يريد نيتشه أن يقول إن النشاط النوعي لدى الإنسان أو الثقافة لا يوجد إلا كالححد المفترض لصيرورة - إرتكاسية تجعل من مبدأ هذا النشاط مبدأ يخطئ، ومن حاصل هذا النشاط حاصلًا مُخطئاً. إن الديالكتيك هو حركة النشاط بما هو نشاط؛ وهو بحد ذاته يُخطئ من حيث الجوهر ويخطئ من حيث الجوهر؛ إن حركة إعادات التملك، النشاط الديالكتيكي، يشكل مع الصيرورة - الارتكاسية للإنسان وفي الإنسان وحدة غير منفصلة. فلننظر في الطريقة التي يقدم الناس المتفوقون أنفسهم بها: يأسهم، قرفهم، صحيحة استغاثتهم، «ضميرهم التاعس». كلهم يعرفون الطابع المخطئ للهدف الذي يبلغونه، والطابع المخطئ للحاصل الذي يكونونه، ويكابدون هذا الطابع⁽⁵⁵⁾. لقد فقد الظل الهدف، وهذا لا يعني أنه لم يبلغه، بل أن الهدف الذي يبلغه هو بحد ذاته هدف مفقود⁽⁵⁶⁾. إن النشاط النوعي والثقافي هو كلب ناري زائف، ولا يعود ذلك إلى أنه ظاهر نشاط، بل لأن له فقط الحقيقة التي تلعب دور حدٍّ أول للصيرورة الارتكاسية⁽⁵⁷⁾. بهذا المعنى تتم المصالحة بين وجهي الإنسان المتفوق: الإنسان الارتكاسي كالتعبير المصغد أو المؤله عن القوى الارتكاسية، والإنسان الفاعل كالحاصل المخطئ من حيث الجوهر لنشاط يخطئ هدفه من حيث الجوهر. علينا إذاً أن نرفض أي تفسير يُقدِّم الإنسان الأسمى *Le surhomme* كما لو كان ينجح حيث يفشل الإنسان المتفوق. ليس الإنسان الأسمى إنساناً يتجاوز نفسه وينجح في تجاوز نفسه. فالفرق بين الإنسان الأسمى والإنسان المتفوق فرق في الطبيعة، في الهيئة التي تولد كل واحد منهما، كما في الهدف الذي يبلغه كل منهما. يقول زرادشت: «أنتم، أيها الناس المتفوقون، أعتقدون أنني هنا لأصلاح ما أسأتم

(55) على سبيل المثال، الطريقة التي يتعذب بها الملكان من تحول «الآداب الحميدة» إلى «رعاة».

(56) زرادشت، القسم الرابع، «الظل».

(57) زرادشت، القسم الثاني، «الحادث الجسم».

صنعه⁽⁵⁸⁾. لا يمكننا أيضاً أن نتبع تفسيراً كتفسير هايدغر الذي يجعل من الإنسان الأسمى تخفيف الجوهر الانساني لا بل تحديد هذا الجوهر⁽⁵⁹⁾. ذلك أن الجوهر الانساني لا ينتظر الانسان الأسمى ليتحدد. إنه محدّد كإنساني، وإنساني جداً. إن جوهر الانسان هو الصيرورة الارتكاسية للقوى. أكثر من ذلك، إن الانسان يعطي العالم جوهرًا، هو هذه الصيرورة كصيرورة شاملة. إن جوهر الانسان، والعالم الذي يُشَقِّلُه الانسان، هو الصيرورة الارتكاسية لكل القوى، العدمية ولا شيء غير العدمية. الانسان ونشاطه النوعي، هذان هما مرضا الارض الجليديان⁽⁶⁰⁾.

يبقى أن نسأل: لماذا يُخطأ النشاط النوعي وهدفه وحاصله من حيث الجوهر؟ لماذا لا توجد إلا كمُخطأة؟ والجواب بسيط، إذا تذكرنا أن هذا النشاط يريد ترويض القوى الارتكاسية، يجعلها قادرة على أن يُفَعَّلَ بها، يجعلها فاعلة هي ذاتها. والحال، كيف يمكن أن يصير هذا المشروع قابلاً للحياة، من دون مقدرة الاثبات التي تشكل الصيرورة - الفاعلة؟ لقد عرفت القوى الارتكاسية من جهتها أن تجد الحليف الذي يفضي بها إلى النصر: إنه العدمية، النافي، مقدرته النفي، إرادة العدم التي تشكل صيرورة - ارتكاسية شاملة. إن القوى الفاعلة، حين تُفَصَّلُ عن مقدرة الاثبات، لا تستطيع شيئاً من جانبها، باستثناء أن تصير ارتكاسية بدورها أو أن تنقلب ضد ذاتها. لقد كان نشاطها وهدفها وحاصلها مُخطأة على الدوام. (ذلك أنه) تنقصها إرادة تتجاوزها، صفة قادرة على أن تتجلى، وتحمل تفوقها. ليس ثمة من صيرورة - فاعلة إلا بفعل إرادة تُثَبَّت، وفيها، مثلما ليس هناك من صيرورة - ارتكاسية إلا بفعل إرادة العدم وفيها. إن نشاطاً لا يرتفع إلى حدود مقدرات الإثبات، نشاطاً يركن فقط إلى عمل النافي هو نشاط مصيره الفشل؛ ففي مبدئه بالذات، يتحول إلى عكسه. - فحين يعتبر زرادشت الناس المتفوقين كضيوف، أو رفاق، أو طلائع، يكشف لنا هكذا أن مشروعهم يشبه مشروعه هو: صيرورة فاعلة. لكننا سرعان ما نعرف أنه لا ينبغي حمل تصريحات زرادشت هذه على محمل الجد إلا بصورة نصفية.

(58) زرادشت، القسم الثاني، «الإنسان المتفوق».

(59) هايدغر، *Qu'appelle-t-on penser?* (ترجمة بيكر وغراثيل، PUF، ص 55-53).

(60) زرادشت، القسم الثاني، «الحادثات الجسام».

إنها تفسّر بالاشفاق. ومن ألف الكتاب الرابع إلى يائه، لا يخفي الاناس المتفوقون عن زرادشت أنهم ينصبون له فخاً، يأتونه بتجربة أخيرة. لقد كان الله يشعر بالاشفاق حيال الانسان، وكان ذلك الاشفاق علة موته. أما تجربة زرادشت، فهي الشفقة حيال الانسان المتفوق، التي سوف تجعله يموت بدوره⁽⁶¹⁾. وهذا يعني أنه أياً يكن التشابه بين مشروع الانسان المتفوق ومشروع زرادشت ذاته، تتدخل درجة أشد عمقاً تميز المشروعين من حيث الطبيعة.

إن الرجل المتفوق يبقى عند عنصر النشاط المجرد؛ وهو لا يرتفع أبداً ليصل الى عنصر الاثبات. يزعم الرجل المتفوق قلب القيم، تحويل رد الفعل إلى فعل. أما زرادشت فيتكلم على شيء آخر، إنه يتكلم على تغيير القيم، تحويل النفي إلى إثبات. والحال ان رد الفعل لن يصبح يوماً فعلاً من دون هذا التحويل العميق: ينبغي أولاً أن يصبح النفي مقدرة إثبات. إن مسعى الانسان المتفوق، المفصول عن الشروط التي قد تجعله قابلاً للحياة، هو مسعى خائب، ليس عرضياً بل مبدئياً ومن حيث الجوهر. فبدل أن يشكل صيرورة - فاعلة، يغذي الصيرورة المعاكسة، الصيرورة - الارتكاسية. بدل قلب القيم، يجري تغيير القيم؛ يجري تحويلها، لكن مع الاحتفاظ بوجهة النظر العدمية التي تشق منها؛ بدل ترويض القوى وجعلها فاعلة، يجري تنظيم مجموعات قوى ارتكاسية⁽⁶²⁾. وعلى العكس، تكون الشروط التي تجعل مسعى الرجل المتفوق قابلاً للحياة، شروطاً تغير طبيعته: الاثبات الديونيزي، لا نشاط الانسان النوعي بعد الآن. إن عنصر الاثبات هو العنصر الخاص بالانسان الأسمى. عنصر الإثبات هو العنصر

(61) زرادشت، القسم الرابع، «صيحة الاستغاثة»: «هل تعرف اسم الخطيئة الاخيرة التي كانت محفوظة لي؟ - الشفقة، أجاب العراف بقلب طافح، ورفع يديه الاثنتين: وا زرادشت، أنا أت لأجرك الى خطيئتك الأخيرة».

- زرادشت، القسم الرابع، «أقبح العالمين»: «أنت ذاتك، احذر إشفاقك الخاص بك... فأنا أعرف الغأس التي يمكن أن تقطعه». وزرادشت، القسم الرابع، «العلامة»: آخر كلمات زرادشت هي التالية: «الشفقة، الشفقة على الانسان المتفوق... لقد بات هذا شيئاً من الماضي».

(62) أنظر زرادشت، القسم الرابع، «السلام»: يقول زرادشت للناس المتفوقين: «ثمة فيكم أيضاً رعاع مخنيء».

الذي ينقص الانسان، حتى ويوجه خاص الانسان المتفوق. إن نيتشه يعبر بأربع طرق وبصورة رمزية عن هذا النقص على أنه عدم الكفاية في قلب الانسان:

1 - هنالك أشياء لا يعرف الرجل المتفوق القيام بها: الضحك واللعب والرقص⁽⁶³⁾. الضحك هو إثبات الحياة، وحتى الألم في الحياة، واللعب هو إثبات الصدفة، وفي الصدفة ضرورتها. والرقص هو إثبات الصبرورة، وفي الصبرورة الوجود؛

2 - إن الناس المتفوقين أنفسهم يعترفون بالحمار «رئيساً» لهم. يعبدونه كما لو كان إلهاً؛ وعبر طريقتهم اللاهوتية القديمة في التفكير يحدسون بما ينقصهم وبما يتجاوزهم، بما هي سر الحمار، وما يخفيه نهيقه وأذناه الطويلتان: الحمار هو الحيوان الذي يقول إي - آ، الحيوان الاثباتي والمثبت، الحيوان الديونيزي⁽⁶⁴⁾؛

3 - ولرمزية الظل معنى مجاور، فالظل هو نشاط الانسان، لكنه بحاجة إلى الضوء كدرجة أعلى؛ من دونه يتحول ويحصل له أن يختفي بصورة أخرى، مغتراً طبيعته عندما تأتي الظهيرة⁽⁶⁵⁾؛

4 - من بين كليي النار، أحدهما هو كاريكاتور الآخر. أحدهما ينشط على السطح، يجعل الوحل يدخل في الغليان: وهذا يعني أن نشاطه لا يفيد إلا في التغذية، والتدفعة، وفي أن يرعى في الكون صبرورة - ارتكاسية، صبرورة كلبية. لكن كلب النار الآخر هو حيوان إثباتي: «إن هذا يتكلم بالفعل من قلب الأرض... يحوم الضحك حوله كسحابة ملونة⁽⁶⁶⁾».

(63) زرادشت، القسم الرابع، «الانسان المتفوق». - اللعب: «كتم قد أعطاكم رمية نرد. لكن ماذا يهكم، أنتم لاعبي التردا لم تعلموا اللعب والتحدى كما ينبغي اللعب والتحدى!» - الرقص: «حتى لأسوأ الأشياء ساقان صالحتان للرقص: تعلموا أنتم ذاتكم، أيها الناس المتفوقون، أن تقفوا على ساقيك مستقيمين!» الضحك: «لقد قدست الضحك، فيا أيها الرجال المتفوقون تعلموا إذاً أن تضحكوا».

(64) زرادشت، القسم الرابع، «الاستيقاظ»، «عيد الحمار».

(65) المسافر وظله، أنظر حوارات «الظل والمسافر».

(66) زرادشت، القسم الثاني، «الحادثات الجسام».

9 - العدمية والتحويل: النقطة المحرقة

إن حكم العدمية قدير. يعبر عن نفسه في القيم التي هي أعلى من الحياة، لكن كذلك في القيم الارتكاسية التي تحل محلها، وأيضاً في العالم عديم القيم الخاص بآخر العالمين. إن عنصر الحط من القيمة هو الذي يحكم دائماً، النافي كإرادة قوة، الإرادة كإرادة عدم. حتى حين تنتصب القوى الارتكاسية ضد مبدأ انتصارها، حتى حين تقضي إلى عدم إرادة بدلاً من الإفضاء إلى إرادة عدم، يبقى دائماً إزاء العنصر ذاته الذي كان يتجلى في المبدأ، والذي يتلون الآن ويتكرر في النتيجة أو في المعلول. لا إرادة على الإطلاق، هذا أيضاً آخر تغيرات إرادة العدم. تحت سلطان النافي، يكون مجمل الحياة هو الذي يجري بخس قيمته، وتكون الحياة الارتكاسية هي التي تنتصر بوجه خاص. لا يستطيع النشاط شيئاً، بالرغم من تفوقه على القوى الارتكاسية؛ فتحت سلطان النافي، ليس له من مخرج غير الانقلاب ضد ذاته؛ مقصوداً عما يستطيعه، يصبح هو ذاته ارتكاسياً، ولا يعود يفيد إلا كغذاء للصيرورة - الارتكاسية للقوى. وفي الحقيقة، تكون الصيرورة - الارتكاسية للقوى كذلك هي النافي كصفة لإرادة القوة. - إننا نعرف ما يسميه نيتشه تحويلاً، تقويماً على أساس مختلف: لا تبديلاً في القيم، بل تغييراً في العنصر الذي تشتق منه قيمة القيم. التقدير بدل الحط من القدر، الاثبات كإرادة قوة، الإرادة كإرادة إثباتية. طالما يبقى المرء في عنصر النافي، عبثاً يغير القيم أو حتى يلغيها، عبثاً يقتل الله: إنه يحتفظ بمكانه، وبمُسندته، يحافظ على المقدس والالهي، حتى إذا ترك المكان فارغاً والمُسند غير مسند. لكن حين يغير العنصر، يمكن القول عندئذٍ، وعندئذٍ فقط، إنه جرى قلب كل القيم المعروفة أو الممكن معرفتها حتى هذا الحين. لقد جرى التغلب على العدمية: يستعيد النشاط حقوقه، لكن فقط في علاقة وفي تجاذب مع الدرجة الأشد عمقاً التي تشتق منها تلك الحقوق. تظهر الصيرورة - الفاعلة في الكون، لكن شبيهة بالاثبات كإرادة قوة. يكون السؤال: كيف التغلب على العدمية؟ كيف تغيير عنصر القيم ذاته، كيف إحلال الاثبات محل النفي؟

ربما نحن أقرب إلى حلٍّ مما يمكننا تصوره. سوف نلاحظ أنه، بالنسبة لنيتشه، تشكل كل أشكال العدمية المحللة سابقاً، وحتى الشكل الأقصى أو

السلبى، عدمية غير منجزة، ناقصة. ألا يعني ذلك على العكس أن التحويل، الذي يتغلب على العدمية، هو الشكل الكامل والمنجز الوحيد للعدمية بالذات؟ في الواقع، لقد أنزلت الهزيمة بالعدمية لكن على يدها هي بالذات⁽⁶⁷⁾. وسوف نقرب من حل بمقدار ما سنفهم لماذا يشكل التحويل العدمية الناجزة - يمكن الاستعانة بسبب أول: فقط عبر تغيير عنصر القيم يجري تدمير كل تلك التي تتبع العنصر القديم. ليس نقد القيم المعروفة حتى هذا الحين نقداً جذرياً ومطلقاً، يستند أي مساومة، إلا إذا خضناه باسم تحويل، وانطلاقاً من تحويل *trau. mutation*. يُصبح التحويل إذاً عدمية ناجزة، لأنه يعطي نقد القيم شكلاً ناجزاً، «جامعاً *totalisante*». لكن تفسيراً كهذا لا يقول لنا بعد لماذا التحويل ع، ي، لا بنتائجه وحسب، بل في ذاته وبلذاته.

إن القيم التي تتبع عنصر النافي هذا، القيم التي تقع تحت النقد الجذري، هي كل القيم المعروفة أو الممكن معرفتها إلى يومنا هذا. «والى يومنا هذا» تدل على يوم التحويل. لكن ماذا تعني عبارة: كل القيم الممكن معرفتها؟ إن العدمية هي النفي كصفة لإرادة القوة. إلا أن هذا التعريف يبقى غير كاف، إذا لم نأخذ بالحسبان دور العدمية ووظيفتها: تظهر إرادة القوة في الإنسان، وتجعل نفسها تُعرَف فيه كإرادة عدم. والحق يقال أننا كنا لنعرف القليل حول إرادة القوة لو لم ندرك تجليها في الاضطغان، وفي الاحساس بالخطأ، وفي المثل الأعلى الزهدي، وفي العدمية التي تجبرنا على معرفتها (أي إرادة القوة). إن إرادة القوة روح، لكن ما كان عسانا نعرف عن الروح من دون روح الانتقام التي تكشف لنا قدرات غريبة؟ وإرادة القوة جسم، لكن ما كان عسانا نعرف عن الجسم من دون المرض الذي يعرّفنا إليه؟ هكذا ليست العدمية، أو إرادة العدم، إرادة قوة فقط، صفة لإرادة قوة، بل هي الـ *ratio cognoscendi*⁽⁶⁸⁾ لإرادة القوة عموماً. كل القيم المعروفة أو الممكن معرفتها هي في طبيعتها قيم تشتق من هذه العلة. - إذا كانت العدمية تجعلنا نعرف إرادة

(67) إرادة القوة، الكتاب الثالث. - إرادة القوة، الكتاب الأول، 22: «إذ دفع العدمية في ذاته

إلى غايها، وضعها خلفه، وتحت، وخارجها».

(68) تعبير لاتيني معناه علة المعرفة (م).

القوة، فهذه الأخيرة تبتننا، على العكس، بأننا نعرفها بشكل وحيد، شكل النافي الذي لا يشكل غير وجه لها، صفة من صفاتها. إننا «نتصور» إرادة القوة بشكل متميز من ذلك الذي نعرفها فيه (هكذا تتجاوز فكرة العودة الدائمة كل قوانين معرفتنا). إنها تبقى Survivance بعيدة من موضوعات كانط وشوبنهاور: ما نعرفه من إرادة القوة هو أيضاً ألم وتعذيب، لكن إرادة القوة هي أيضاً الفرح المجهول، السعادة المجهولة، الإله غير المعروف. تغني أريان في شكواها: «أحني نفسي وأتلوى، يعذبني كل الشهداء الخالدين، وقد ضربتني أنت، الصياد الأشد قسوة، أنت، الإله - المجهول... تكلم أخيراً، أنت الذي تخبيء نفسك خلف البروق؟ أيتها المجهول! تكلم! ماذا تريد؟... آه إرجع، يا إلهي المجهول! يا ألمي! ويا سعادتي الأخيرة⁽⁶⁸⁾». أما وجه إرادة القوة الآخر، الوجه المجهول، الصفة الأخرى لإرادة القوة، الصفة المجهولة، فهو الاثبات. والاثبات، بدوره، ليس إرادة قوة فقط، صفة إرادة قوة، بل و *ratio essendi*⁽⁶⁹⁾ لإرادة القوة عموماً. إنه *ratio essendi* لكل إرادة القوة، إذاً علة تطرد نافي هذه الإرادة، مثلما كان النفي *ratio cognoscendi* لكل إرادة القوة (إذاً علة كان لا بد أن تزيل إثباتي معرفة هذه الإرادة). ومن الاثبات تشتق قيم جديدة: قيم معروفة حتى هذا اليوم، أي حتى اللحظة التي يحل فيها المشرع محل «العالم»، ويحل المخلوق محل المعرفة بالذات، والاثبات محل كل النفيات المعروفة. - نرى إذاً أن هنالك، بين العدمية والتحويل، علاقة أعمق من تلك التي كنا نشير إليها في البدء. تعبر العدمية عن صفة النافي كـ *ratio cognoscendi* لإرادة القوة؛ لكنها لا تُنجز من دون التحويل إلى الصفة المعاكسة، إلى الاثبات كـ *ratio essendi* لهذه الإرادة ذاتها. تحويل ديونيزي للألم إلى فرح يبشر به ديونيزوس رداً على أريان مع ما يناسب من إحاطة هذا الرد بالغموض: «ألا ينبغي كره النفس أولاً إذا كان يجب حبها⁽⁶⁹⁾؟ أي: أليس عليك أن تعرفني كناف إذا كان عليك أن تختبريني كإثباتي، تقررني بي كإثباتي، تصوريني على أنني الاثبات⁽⁶⁹⁾؟

(68) مدائح ديونيزوس، «شكوى أريان».

(69) تعبير لاتيني معناه علة الوجود (م).

(69) مدائح ديونيزوس، «شكوى أريان».

لكن لماذا التحويل هو العدمية الناجزة، إذا كان صحيحاً أنه يكتفي بإحلال عنصر محل عنصر آخر؟ وهنا ينبغي أن تتدخل علة أخرى، تخاطر بأن نمر من دون أن نلاحظها أحد، لشدة ما تصبح تمييزات نيتشه مرهقة أو دقيقة. فلنستعد تاريخ العدمية وأطوارها المتتابعة: الثاني، الارتكاسي، السلبي. إن القوى الارتكاسية تدب بانتصارها إلى إرادة العدم؛ وبعد تحقيق هذا الانتصار، تفك تحالفها مع هذه الإرادة، إنها تريد لوحدها أن تروج لقيمها الخاصة بها. هاكم الحدث الصاخب الكبير: الإنسان الارتكاسي حالاً محل الله. ومعروف ما هي عاقبة ذلك: إنها آخر العالمين، ذلك الذي يفضل عدم إرادة، وأن ينطفئ بصورة سلبية، على إرادة عدم. لكن هذه العاقبة هي عاقبة للإنسان الارتكاسي، لا لإرادة العدم بالذات. فهذه الأخيرة تواصل مسعاها، هذه المرة بصمت، ما وراء الإنسان الارتكاسي. بما أن القوى الارتكاسية تفك تحالفها مع إرادة العدم، تفك إرادة العدم بدورها تحالفها مع القوى الارتكاسية. تلهم الإنسان ميلاً جديداً: أن يدمر نفسه، لكن بصورة فاعلة. ولن نخلط بوجه خاص بين ما يسميه نيتشه تدميراً ذاتياً، تدميراً فاعلاً، وانطفاء آخر. العالمين السلبي. لن نخلط في مصطلحات نيتشه بين «آخر العالمين» و«الإنسان الذي يريد أن يهلك»⁽⁷⁰⁾. فالأول هو الحاصل الأخير للصبيرة الارتكاسية، الطريقة الأخيرة التي يحفظ الإنسان الارتكاسي نفسه بها، بما أنه تمب من أن يريد. أما الآخر فهو حاصل انتقاء يمر بلا ريب بالناس الأخيرين، لكنه لا يتوقف عندهم. يُشدد زرادشت إنسان التدمير الفاعل: يريد أن يتم تجاوزه، يمضي ما وراء الانساني، سالكاً طريق الإنسان الاسمي، «قاطعاً الجسر»، أباً وجداً لما هو فو بشري. «أحب ذلك الذي يحيا ليعرف والذي يريد أن يعرف، كي يحيا الإنسان الاسمي في يوم من الأيام. لذا هو يريد أقوله اخص به»⁽⁷¹⁾. يريد زرادشت أن يقول: أحب ذلك الذي يستخدم العدمية على أنها الـ *ratio cognoscendi* لإرادة القوة، لكن الذي يجد في إرادة القوة *ratio essendi* يجري تجاوز الإنسان فيها، إذا العدمية المهزومة.

(70) حول التدمير الفاعل، إرادة القوة، القسم الثالث، 8 و102. - كيف يعارض زرادشت بالإنسان الذي يريد أن يهلك، آخر التابى أو «المنقرض بالموت»: زرادشت، الاستهلال، 4 و5؛ القسم الأول، «المنقرض بالموت».

(71) زرادشت، الاستهلال، 4.

يعني التدمير الفاعل: نقطة التحويل، لحظته في إرادة العدم. يصبح التدمير فاعلاً في اللحظة التي ينفك فيها التحالف بين القوى الارتكاسية وإرادة العدم فتتحول هذه الأخيرة وتنتقل إلى جهة الإثبات، تتعلق بمقدرة إثبات تدمير القوى الارتكاسية بالذات. يصبح التدمير فاعلاً بمقدار ما يتحول النافي، يصبح مقدرة إثباتية: «فرح صيرورة خالداً» يعلن عن نفسه في لحظة ما، «فرح الاعداء»، «إثبات الاعداء والتدمير»⁽⁷²⁾. هذه هي «النقطة الحاسمة» في الفلسفة الديونيزية: النقطة التي يعبر فيها النفي عن إثبات للحياة، يدمر القوى الارتكاسية، ويبعد للنشاط حقوقه. يصبح النافي قصف رعد مقدرة إثبات وبقها. نقطة حاسمة، محرقية أو مفارقة، منتصف ليل لا يتحدد لدى نيتشه بتوازن أو تصالح للأضداد، بل بتحويل، تحويل النافي إلى عكسه، تحويل الـ *ratio cognoscendi* إلى *ratio essendi* إرادة القوة. لقد كنا نسأل: لماذا التحويل هو العدمية الناجزة؟ لأن الأمر، في التحويل، لا يتعلق بمجرد استبدال، بل بتغيير. تجد العدمية إنجازها عن طريق العبور بآخر العالمين، لكن بالمضي أبعد منه، تجده في الإنسان الذي يريد أن يهلك. وفي الإنسان الذي يريد أن يهلك، الذي يريد أن يجري تجاوزه، قَطْع النفي كل ما كان لا يزال يمسك به، هزم نفسه بنفسه، صار مقدرة إثبات، مقدرة للفوشرية، مقدرة تبشر بالإنسان الأسى وتمهد لمجيئه. «يمكنكم أن تتحولوا إلى آباء للإنسان الأسى وأجداد له: فليكن ذلك أفضل ما تفعلون»⁽⁷³⁾ النفي مضحياً بكل القوى الارتكاسية، صائراً «تدميراً لا رحمة فيه لكل ما يقدم سمات منحطة وطفيلية»، منتقلاً إلى خدمة *هائض من الحياة*⁽⁷⁴⁾: هنالك فقط يجد إنجازاه.

10 - الإثبات والنفي

يعني التحويل، والتقويم على مستوى مختلف ما يلي:

1 - تغييراً في النوعية في إرادة القوة. لم تعد القيم، وقيمتها، تشتق

(72) *Ecco Homo*، «أصل المأساة»، 3.

(73) زرادشت، القسم الثاني، وفي الجزر السعيدة.

(74) *Ecco Homo*، القسم الثالث، «أصل المأساة»، 3-4.

من النافي، بل من الاثبات بما هو إثبات. يجري إثبات الحياة بدل الحط من قيمتها؛ هذا والتعبير «بدل» تعبير خاطيء. إن ما يتغير هو المكان بالذات، لم يعد هناك مكان لعالم آخر. إن عنصر القيم هو الذي يغير مكانه وطبيعته، وقيمة القيم هي التي تغير مبدأها، يتغير التقويم كله طبعه وسمته؛

2 - انتقال من الـ *ratio cognoscendi* الى الـ *ratio essendi* في إرادة القوة. إن العلة التي تكون إرادة القوة معروفة خلفها ليست العلة التي تكون موجودة خلفها. سوف نتصور إرادة القوة كما هي، سوف نتصورها كوجود، بقدر ما سنستخدم علة المعرفة كصفة تنتقل إلى نقيضها، وبقدر ما سنجد في هذا النقيض علة الوجود المجهولة؛

3 - تحوّل العنصر في إرادة القوة. يصبح النافي مقدرة إثبات: يربط نفسه بالاثبات، ينتقل إلى خدمة فائض من الحياة. لم يعد النفي هو الشكل الذي تحتفظ الحياة خلفه بكل ما هو ارتكاسي فيها، بل على العكس الفعل الذي تضحي بواسطته بكل أشكالها الارتكاسية. إن النفي يغير معناه في الانسان الذي يريد الهلاك، الانسان الذي يريد أن يجري تجارزه، لقد أصبح مقدرة إثبات، الشرط الأولي لنمو الاثباتي، البشير الطبيعي للإثبات بما هو إثبات، والمخادم المتحمس له؛

4 - حكم الاثبات في إرادة القوة. يبقى الاثبات وحده بوصفه مقدرة مستقلة؛ ينبثق منه النافي كالبرق، لكنه يُمتصّ فيه، ويذوب فيه كنار قابلة للذوبان. لقد كان النافي ييشر في الانسان الذي يريد الهلاك بما هو فوبشري، لكن الاثبات وحده يولد ما ييشر به النافي. لا مقدرة أخرى غير مقدرة الاثبات، لا صفة أخرى، لا عنصر آخر: يجري تحويل النافي بأكمله إلى جوهره، تغييره الى صفته، ولا يبقى شيء من قدرته الخاصة به أو من استقلاله. تحويل الثقيل إلى خفيف، والاسفل إلى أعلى، والألم الى فرح: يشكل ثالث الرقص واللعب والضحك هذا، في الوقت نفسه، تغيير جوهر العدم، وتحويل النافي، وإعادة تقويم مقدرة النفي أو تبديلها. (هذا) ما يسميه زرادشت «العشاء السري»؛ إن الإثبات الاسمي لا ينفصل عن تدمير كل القيم المعروفة، وهو يجعل من هذا التدمير تدميراً كاملاً؛ قلب توازن القوى. يشكل الاثبات صيرورة - فاعلة كصيرورة شاملة للقوى. تُنفي القوى الارتكاسية، وتصبح كل القوى فاعلة. إن

قلب القيم، والحط من قيمة القيم الارتكاسية وإرساء قيم فاعلة إنما هي عمليات تفترض تحويل القيم، تغيير النافي إلى إثبات.

ربما نحن قادرون على فهم نصوص نيتشه التي تتعلق بالاثبات، والنفي وعلاقتيهما. في المقام الأول، يتعارض النفي والاثبات كصفتين لارادة القوة، علتين في إرادة القوة. كل منهما نقيض، لكنه كذلك الكل الذي يستبعد النقيض الآخر. وقليل أن نقول عن النفي إنه سيطر على فكرنا، وطرق شعورنا وتقويمنا إلى هذا اليوم. إنه في الحقيقة مكوّن للانسان. ومع الانسان، يتلف العالم بأسره ويصير مريضاً، يُحط من قيمة الحياة بأسرها، ويزلق المعروف بكامله نحو عدمه الخاص به. وعلى العكس لا يتجلى الإثبات إلا فوق الإنسان، خارج الانسان، في الفلوانساني الذي يولّده، في المجهول الذي يأتي به مع ذاته. لكن الفلوانساني، المجهول، هو أيضاً الكل الذي يطرد النافي. الانسان الأسمى كنوع هو كذلك «النوع الأسمى لكل ما هو موجود». يقول زرادشت نعم وآمين «بصورة ضخمة وغير محدودة»، هو نفسه «إثبات كل الأشياء الالهي»⁽⁷⁵⁾. وأبارك وأثبت دائماً، شريطة أن تكوني حولي، أيتها السماء الصافية، يا لجة النور! أحمل إلى كل الهاويات إثباتي الذي يبارك⁽⁷⁶⁾. طالما يسود النافي، عبثاً يبحث الناس عن حبة إثبات في الحياة الدنيا وفي الآخرة: ما يسمى إثباتاً هو مضحك، شبح حزين يهز سلاسل النافي⁽⁷⁷⁾. لكن حين يأتي التحويل فجأة، يتبدد النفي، لا يبقى شيء منه كمقدرة مستقلة، من حيث النوعية أو من حيث العلة: «يا كوكبة نجوم الوجود السامية، التي لا تبلغها أمنيات، ولا يبلطخها نفي، يا إثبات الوجود الالهي، أنا إثباتك إلى الأبد»⁽⁷⁸⁾.

لكن لماذا يحصل لنيتشه عندئذ أن يقدم الاثبات على أنه غير منفصل

(75) *Ecc Homo*، القسم الثالث، «هكذا تكلم زرادشت»، 6.

(76) زرادشت، القسم الثالث، «قبل بزوغ الشمس».

(77) إرادة القوة، القسم الرابع، 14: «يجب أن نقدر تقديراً بالغ الدقة مظاهر الوجود المشيئة وحدها حتى ذلك الحين؛ وان نفهم من أين يأتي هذا الاثبات وكم هو قليل الاتقان ما أن يتعلق الأمر بتقويم ديونيزي للوجود».

(78) مدائح ديونيزوس، «مجد وخلود».

عن شرط أولي نافي، وعن نتيجة نافية وشيكة؟ «أعرف فرح التدمير الى درجة تتناسب مع قوة التدمير لدي»⁽⁷⁹⁾.

1 - ما من إثبات لا يتبعه على الفور نفي لا يقل ضخامة ولا محدودية عنه. يرتفع زرادشت الى «درجة النفي العليا تلك». إن التدمير كتدمير فاعل لكل القيم المعروفة هو أثر المبدع: «أنظر الخيترين والعاقلين! من يكرهون أكثر ما يكرهون؟ ذلك الذي يحطم ألواح قيمهم، المدمر، المجرم: والحال ان هذا هو المبدع».

2 - ما من إثبات لا يجعل نفياً هائلاً يسبقه أيضاً: «أحد الشروط الاساسية للاثبات هو النفي والتدمير». يقول زرادشت: «لقد أصبحت ذلك الذي يبارك ويشت، وصارعت طويلاً لأجل ذلك». يصبح الأسد طفلاً، لكن الـ «نعم المقدسة» التي يقولها الطفل يجب أن تسبقها «اللا المقدسة» الخاصة بالأسد⁽⁸⁰⁾. إن التدمير كتدمير فاعل للانسان الذي يريد الهلاك وأن يتم تجاوزة هو البشارة بالمبدع. والنفي المفصول عن هذين النفيين ليس شيئاً، وهو عاجز بذاته عن أن يثبت نفسه⁽⁸¹⁾.

كان أمكن الاعتقاد أن الحمار، وهو الحيوان الذي يقول إي - آ، هو الحيوان الديونيزي بامتياز. لكن الأمر ليس هكذا بتاتاً؛ فظاھر ديونيزي، لكن واقعہ بأكمله مسيحي. إنه صالح فقط لاستخدامه إلهاً للناس المتفوقين: لا ريب أنه يمثل الاثبات كالعنصر الذي يتجاوز الناس المتفوقين، لكنه يشوهه على صورتهم ولأجل حاجاتهم. يقول نعم دائماً، لكنه لا يقول لا. «أنا أكرّم الألسنة والمعدة المعاندة والصعبة التي تعلمت أن تقول: أنا ونعم ولا. لكن مضغ كل شيء وهضم كل شيء، ليس صالحاً إلا للخنزير! والقول دائماً إي -

(79) *Eccle Homo*، القسم الرابع، 2.

(80) زرادشت، القسم الأول، «التحويلات الثلاثة».

(81) أنظر *Eccle Homo*، كيف يلبي النفي الاثبات (القسم الثالث، ما وراء الخير والشر): «بعد

إنجاز القسم الاثباتي من هذه المهمة، جاء دور القسم النافي...».

- كيف يسبق النفي الاثبات (القسم الثالث، وهكذا تكلم زرادشت»، 8؛ والقسم الرابع،

2 (4).

آ، هو أمر لم يتعلمه غير الحمير وأبناء نوعهم⁽⁸²⁾! يحصل لديونيزوس مرة أن يقول لأريان، على سبيل المزاح، أن أذنيها صغيرتان جداً: يريد أن يقول إنها لا تعرف بعد أن تثبت، أو تنسج الإثبات⁽⁸³⁾. لكن في الواقع، يتضح نيتشه ذاته بأن أذنه صغيرة: «لا بد أن يشير هذا اهتمام النساء قليلاً. يبدو لي أنهم سيشرحون بأنني أفهمهن بشكل أفضل. فأنا المضاد - للحمار بامتياز، وهذا ما يجعلني مسخاً تاريخياً. أنا في الأغريقية، وليس فقط في الأغريقية، المضاد - للمسيحي⁽⁸⁴⁾». إن لأريان وديونيزوس ذاته أذنين صغيرتين، أذنين صغيرتين دائريتين مناسبتين للعودة الدائمة. ذلك أن الأذان الطويلة المروسة ليست أفضل: لا تعرف أن تستقبل «الكلمة الحكيمة»، أو إعطائها صداها الكامل⁽⁸⁵⁾. الكلمة الحكيمة هي نعم، لكن يسبقها صدى ويتبعها، هو كلمة لا. إن نعم الحمار نعم زائفة: نعم لا تعرف أن تقول لا، من دون صدى في أسمع الحمار، إثبات مفصول عن نفيين كان ينبغي أن يحيطا به. لا يعرف الحمار صياغة الإثبات مثلما لا تعرف أذناه استقباله، هو وأصدائه. يقول زرادشت: «لن تكون أغنيتي لأذان جميع الناس. فقد مر زمن طويل مذ فقدت الاحترام للأذان الطويلة⁽⁸⁶⁾».

لن نجد تناقضاً في فكر نيتشه. فمن جهة، يبشر نيتشه بالإثبات الديونيزي الذي لا يلطخه أي نفي. ومن جهة أخرى، يفضح إثبات الحمار الذي لا يعرف أن يقول لا، والذي لا ينطوي على أي نفي. في حالة من الحالات، لا يترك الإثبات شيئاً يبقى من النفي كمقدرة مستقلة أو كصفة أولى: النافي مطرود كلياً من كوكبة الوجود، من دائرة العودة الدائمة، من إرادة

(82) زرادشت، القسم الثالث، «الروح الثقيلة».

(83) غسق الآلهة الزائفين، «ما يفقده الألمان الآن». 19: «أه يا ديونيزوس الإلهي، لماذا تشد لي أذني؟ سألت أريان يوماً حبيبها الفلسفي، في أحد تلك الحوارات المشهورة على جزيرة ناكسوس. - أجد شيئاً ممتعاً في أذنيك، يا أريان: لماذا ليست أطول أيضاً؟».

(84) *Ecc Homo*، القسم الثالث، 3.

(85) مدائح ديونيزوس، وشكوى أريان: «ديونيزوس: لك أذانان صغيرتان، لديك أذناي وضعي فيهما كلمة حكيمة».

(86) زرادشت، القسم الرابع، «محادثة مع الملكين». والرابع، «الإنسان المتفوق»: «أذنا الرعاع الطويلتان».

القوة ذاتها ومن علة وجودها. لكن في الحالة الأخرى، لن يكون الاثبات فعلياً أو كاملاً إذا لم يُسيق نفسه ويُثبِتها بالنافي. يتعلق الأمر عندئذٍ بنقائض، لكن بنقائض كمقدرات إثبات. لن يثبت الاثبات نفسه أبداً، إذا لم يفك النفي أولاً تحالفه مع القوى الارتكاسية ويصبح مقدرة إثباتية في الإنسان الذي يريد أن يهلك؛ وفي ما بعد، إذا لم يجمع النفي كل القيم الارتكاسية لتدميرها من وجهة نظر تتولى الاثبات. بهذين الشكلين، يكف النافي عن أن يكون صفة أولى ومقدرة مستقلة. كل النافي قد صار مقدرة إثبات، لم يعد غير طريقة وجود الاثبات بما هو إثبات. لذا يصير نيتشه كثيراً على تمييز الاضطغان، وهو مقدرة نفي تعبر عن نفسها في القوى الارتكاسية، والعدوانية، وهو طريقة وجود فاعلة لمقدرة إثبات⁽⁸⁷⁾. من أول كتاب زرادشت إلى آخره، نرى زرادشت ذاته يتبعه «قرده»، و«مهرجه»، و«قرمه»، و«شيطانه»، و«يقره»، و«يقره»، و«يقره»⁽⁸⁸⁾. والحال أن الشيطان هو العقيمة: لأنه يتنفي كل شيء، يحتقر كل شيء، يعتقد هو أيضاً أنه يدفع النفي إلى درجته العليا. لكن لما كان يعيش من النفي كما لو كان مقدرة مستقلة، ولا يمتلك من صفة غير النافي، فهو فقط مخلوق للاضطغان والحقد والانتقام. يقول له زرادشت: «أنا أزدري ازدرائك... ومن الحب فقط يمكن أن تأتي إلى إرادة ازدرائي وطائري المنبّه: لكن ليس من المستنقع»⁽⁸⁹⁾. وهذا يعني ما يلي: لا يبلغ النافي درجته العليا (الطائر المنبّه: الذي يسبق الاثبات ويليه) إلا فقط كمقدرة إثبات (حب)؛ طالما يكون النافي، بالنسبة لنفسه، قدرته الخاصة به أو صفته الخاصة به، يكون في المستنقع،

(87) Ecco Homo، القسم الأول، 6 و7.

(88) زرادشت، الاستهلال، 6، 7، 8 (لقاء أول مع المهرج، الذي يقول لزرادشت: «لقد تكلمت كمهرج»). - القسم الثاني، «طفل المرأة» (يحلم زرادشت بأنه إذ كان ينظر في مرآة، رأى وجه المهرج. وفي الحقيقة، أفهم تماماً معنى هذا الحلم وما فيه من تحذير: إن مذهبي يتعرض للخطر، حيث إن الزؤان يريد أن يستي حنطة. لقد صار أعدائي أقوى وشوهوا صورة مذهبي). - القسم الثالث، «الرؤيا واللغز» (اللقاء الثاني مع القزم - المهرج، قرب بداية العودة الدائمة). - القسم الثالث، «على الطريق» (اللقاء الثالث: «تخطيتي كلام المجنون، حتى حين تكون على حق»).

(89) زرادشت، القسم الثالث، «على الطريق».

ويكون هو ذاته مستقماً (قوى ارتكاسية). فقط تحت سلطان الاثبات، يرتفع النافي الى درجته العليا، في الوقت ذاته الذي يتغلب فيه على نفسه: لا يعود يبقى كمقدرة وصفية، بل كطريقة وجود لذلك الذي يكون قديراً. حيثئذٍ، وحينئذٍ فقط، يكون النافي هو العدوانية، ويصبح النفي فاعلاً، ويصبح التدمير فرحاً⁽⁹⁰⁾.

نرى إلى أين يريد نيتشه الوصول ومن يعارض. إنه يعارض كل شكل من الفكر يركن إلى مقدرة النافي. يعارض كل فكر يتحرك في عنصر النافي، يستخدم النفي كمحرك، ومقدرة وصفية. ولما كان لآخرين خمرة محزنة، فإن لفكر كهذا تدميراً محزناً، فرُّ مأساة محزنة: إنه فكر اضطغان ويبقى كذلك. بالنسبة لفكر كهذا، ثمة حاجة لنفيين لصنع إثبات، أي ظاهراً إثبات، شبح إثبات. (هكذا يحتاج الاضطغان لمقدمتيه النافيتين للخلوص إلى إيجابية نتيجته المزعومة أو أن المثل الأعلى الزهدي يحتاج للاضطغان والاحساس بالخطأ، كمقدمتيه المنطقيتين النافيتين، للخلوص إلى إيجابية الإلهي المزعومة. أو أن النشاط النوعي الخاص بالإنسان يحتاج مرتين للنافي للخلوص إلى الإيجابية المزعومة لاعادات التملك. كل شيء زائف وحزين في هذا الفكر الذي يمثله مهرج زرادشت: ليس النشاط فيه غير رد فعل، وليس الإثبات غير شبح. يعارضه زرادشت بالاثبات الخالص: يلزم الاثبات ويكفي لصنع نفيين، نفيين يشكّلان جزءاً من مقدرات الاثبات، ويكوّنان طرق وجود الاثبات بما هو إثبات. وبصورة أخرى، سوف نرى أنه يلزم إثباتان لجعل النفي بمجمله طريقة إثبات - بمواجهة اضطغان المفكر المسيحي، عدوانية المفكر الديونيزي. إن نيتشه يعارض إيجابية النافي المشهورة باكتشافه الخاص: نفيّة الايجابي.

11 - معنى الإثبات

يستوجب الاثبات في رأي نيتشه نفيين: لكن بالضبط بالطريقة المعاكسة لطريقة الدبالكتيك. لكن تبقى مع ذلك مشكلة: لماذا ينبغي أن يقتضي الاثبات هذين النفيين؟ لماذا يكون إثبات الحمار إثباتاً زائفاً، بمقدار ما لا يعرف أن يقول لا؟ - فلنعد إلى طلبة الحمار كما ينشدونها أقبح العالمين⁽⁹¹⁾. إننا نميز فيها

(90) *Ecce Homo*، «أصل المأساة»، وهكذا تكلم زرادشت.

(91) زرادشت، القسم الرابع، «الاستيقاظ».

عنصرين: من جهة، الحدس بالاثبات على أنه ما ينقص الناس المتفوقين (أو أي) حكمة مخفية هما إذا هاتان الأذنان الطويلتان، وأن يقول نعم دائماً ولا يقول لا أبداً... إن مملكتك هي ما وراء «الخير والشر». لكننا نميز من جهة أخرى معنى معكوساً، كما يكون الناس المتفوقون قادرين على فعل ذلك، بصدد طبيعة الاثبات: «إنه يحمل أثقالنا، لقد اتخذ وجه خادم، وهو ذو قلب صبور ولا يقول لا أبداً».

إنطلاقاً من ذلك، يكون الحمار أيضاً بجمالاً؛ لقد كان زرادشت يقدم في بداية كتابه «الروح الشجاعة»، التي تطالب بالاحمال الأشد ثقلًا، بملامح الجمل⁽⁹²⁾. إن لائحة قوى الحمار ولائحة قوى الجمل متجاورتان: التواضع، والقبول بالألم والمرض، والصبر حيال ذلك الذي يعاقب، والميل إلى الحقيقي حتى إذا كانت الحقيقة تقدم للأكل البلوط والشوك، وحب الحقيقي حتى إذا كان صحراء. ثمة أيضاً، يجب تفسير رمزية نيتشه، وتدعيمها بنصوص أخرى⁽⁹³⁾. ليس للحمار والجمل قوى فقط لحمل أثقل الاحمال، بل لديهما ظهر لتقدير وزنها وتقويمه. تبدو لهما هذه الاحمال تمتلك وزن الواقع. الواقع كما هو، هاكم كيف يختبر الحمار حمله. لذا يقدم نيتشه الحمار والجمل على أنهما لا يحتملان أي شكل من أشكال الاغراء والتجربة: ليسا حساسين إلا حيال ما يحملان على ظهورهما، حيال ما يسميانه واقعاً. إننا نحزر إذاً ما يعني إثبات الحمار، النعم التي لا تعرف ان تقول لا: الاثبات ليس شيئاً هنا غير الحمل، الاضطلاع به. القبول بالواقع كما هو، الاضطلاع بالحقيقة كما هي.

إن الواقع كما هو إنما هو فكرة حمار. يشعر الحمار بثقل الاحمال التي جرى تحميله إياها، التي حُمل نفسه إياها، على أنه إيجابية الواقع. هاكم ما يحدث: إن الروح الثقيل هو روح النافي، الروح المشترك للمدمية والقوى الارتكاسية؛ في كل الفضائل المسيحية لدى الحمار، في كل القوى التي تفيده في الحمل، لا تجد العين الخبيثة صعوبة في اكتشاف الارتكاسي؛ في كل

(92) زرادشت، القسم الأول، «التحولات الثلاثة».

(93) يستعيد نصان موضوعي الجمل والصحراء ويفسرانهما: زرادشت، القسم الثاني «بلاد الحضارة»، والثالث، «الروح الثقيل».

الاحمال التي يحملها، ترى العين المتنبهة حواصل العدمية لكن الحمار لا يدرك أبداً غير نتائج منفصلة عن مقدماتها المنطقية، حواصل منفصلة عن مبدأ إنتاجها، قوى مفصولة عن الروح التي تنفخ الحياة فيها. حيثئذ، تبدو له الاتقال تمتلك إيجابية ما هو واقعي، مثل القوى التي وهبتها، الصفات الإيجابية التي تتطابق مع صعود للواقع والحياة. «منذ المهد، يزودونا بكلمات ثقيلة وقيم ثقيلة؛ وهذا التراث يسمى الخير والشر... أما نحن فنجر بأمانة ما يحملوننا إياه، على اكتاف قوية، ومن فوق جبال وعرة! وحين نعرف، يقولون لنا: نعم، إن عبء الحياة ثقيل⁽⁹⁴⁾». الحمار هو أولاً مسيح: فالمسيح هو الذي يحمل نفسه أحمالاً ثقيلة، هو الذي يحمل ثمار النافي كما لو كانت تنطوي على السر الإيجابي بامتياز. ثم حين يحل الإنسان محل الله، يصبح الحمار مفكراً حرّاً. يمتلك كل ما يوضع على ظهره. لا تعود هناك حاجة لتحميله، فهو يحمل نفسه. يستعيد الدولة، والدين، الخ، على أنها مَقْدِرَاتِهِ الخاصة به. لقد صار الله: تظهر له الآن كل قيم العالم الآخر القديمة كقوى تقود هذا العالم، كقواه الخاصة به. يختلط ثقل الحمل بثقل عضلاته المتعبة. يضطلع بنفسه هو نفسه إذ يضطلع بالواقع، ويضطلع بالواقع إذ يضطلع بنفسه. هاكم الأخلاق بكاملها وهي ترجع مسرعة، معبرة عن نفسها بذلك الميل المخيف إلى المسؤوليات. لكن في هذه النهاية، يبقى الواقع وصعوده على حالهما، إيجابية زائفة وإثباتاً زائفاً. يقول زرادشت بمواجهة «أناس هذا الزمان»: «كل ما هو مقلق في المستقبل، وكل ما سبق أن أخاف الطيور الضائعة، هو في الحقيقة مألوف ومطمئن أكثر مما هو واقعكم. لأنكم هكذا تتكلمون. إننا متشبهون بالواقع بصورة كاملة، من دون إيمان ومن دون توسوس. هكذا تنفخون حلوكم حتى من دون أن يكون لكم حلق! أجل، كيف يكون في وسعكم أن تؤمنوا، أنتم المبرقشين على هذه الحال، أنتم رسم كل ما جرى الإيمان به في يوم من الأيام... أيتها الكائنات الهشة وسريعة العطب، هكذا أسمىكم، أنتم أناس الحقيقة!... أنتم أناس عقيمون.. أنتم أبواب مفتوحة ينتظر أمامها حفارو القبور. وهذه هي حقيقتكم...⁽⁹⁵⁾». إن أناس هذا

(94) زرادشت، القسم الثالث، «الروح الثقيل».

(95) زرادشت، القسم الثاني، «بلاد الحضارة».

لِزمن لا يزالون يعيشون في ظل فكرة قديمة: يكون واقعياً وإيجابياً كل ما يزن، يكون واقعياً وإثباتياً كل ما يتحمل. لكن هذه الحقيقة، التي تجمع الجمل جملة إلى حد الخلط بينهما في سراب واحد، هي فقط الصحراء، حقيقة لصحراء، العدمية. لقد كان زرادشت يقول، من قبل، عن الجمل: «ما أن يجري حميله، حتى يهرع نحو الصحراء». وعن الروح الشجاع إنها «قوية وضُّبورة»: إلى حين تظهر لها الحياة صحراء⁽⁹⁶⁾. الواقع مفهوماً كموضوع للآثبات وهدفٍ حِذِّ له؛ الآثبات مفهوماً كالتحقاق بالواقع أو قبول به، كصعود للواقع: هذا هو معنى النهيق. لكن هذا الآثبات هو إثبات لنتيجة، نتيجة مقدمات منطقية نافية لى الأبد، نعم جواب، جواب عن الروح الثقيلة وكل التماساته. إن الحمار لا يعرف أن يقول لا؛ لكنه لا يعرف أولاً أن يقول لا للعدمية بالذات. هو يقبل كل حواصلها، يحملها في الصحراء، وهناك يعُدها باسم: الواقع كما هو. لذا نبي وسع نيتشه أن يفضح نعم الحمار: لا يعارض الحمار إطلاقاً قرد زرادشت، لا ينفي مقدرة غير مقدرة النفي، هو يجيب بأمانة عن هذه المقدرة. لا يعرف أن يقول لا، ويجيب دائماً بنعم، لكنه يجيب بنعم في كل مرة تبدأ العدمية فيها لحديث.

في هذا النقد للآثبات كصعود، لا يفكر نيتشه ببساطة ولا بصورة بعيدة في تصورات رواقية. إن العدو أقرب، ونيتشه يخوض النقد ضد كل تصور للآثبات يجعل من هذا الأخير مجرد وظيفة، وظيفة للوجود أو لما هو كائن. وأياً يكن تصور هذا الوجود: كحقيقي أو كواقع، كشيء في ذاته أو كظاهرة. وأياً تكن طريقة تصور هذه الوظيفة: كنمو، أو كعرض، أو كنزق قناع، أو ككشف، أو كتحقيق، أو كوعي أو كأخذ علم. منذ هيجل، تقدّم الفلسفة نفسها كمزيج غريب من الاونطولوجيا والانتروبولوجيا، من الميتافيزياء والأنسية، من اللاهوت والالحاد، لاهوت الاحساس بالخطأ والحاد الاضطغان. لأنه، طالما يجري تقديم الآثبات كوظيفة للوجود، يظهر الانسان ذاته كموظف الإثبات: يتثبت الوجود في الانسان في الوقت نفسه الذي ثبت فيه الانسان الوجود. طالما يتحدد الإثبات بصعود، أي بأخذ على العائق، يقيم بين الانسان

(96) زرادشت، القسم الأول، «التحولات الثلاثة»، والثالث، «الروح الثقيل».

والوجود علاقة مستمّاة أساسية، علاقة رياضية وديالكتيكية. وهنا أيضاً، وللمرة الأخيرة، لا نجد صعوبة في تمييز العدو الذي يقاّله نيتشه: إنه الديالكتيك الذي يخلط بين الالتيات وصحة الحقيقي أو إيجابية الواقع؛ وهذه الصحة، هذه الإيجابية، هما أولاً الديالكتيك الذي يصنعهما بنفسه مع حواصل النافي. إن وجود المنطق الهيجلي هو الوجود المتصوّر فقط، والخالص والفارغ، الذي يثبت نفسه إذ يتحول إلى نقيضه، لكن لم يكن هذا الوجود مختلفاً يوماً عن هذا النقيض، ولم يكن عليه يوماً أن يتحول إلى ما كان سابقاً. إن الوجود الهيجلي هو العدم لا أكثر ولا أقل؛ والصيرورة التي يشكلها هذا الوجود مع العدم، أي مع نفسه، هي صيرورة عديمة تماماً؛ ويمر الالتيات هنا بالنفي لأنه فقط إثبات النافي وحاصله. لقد دفع فيورباخ بعيداً جداً بدحض الوجود الهيجلي. إنه يُحل محل الحقيقة المتصورة فقط حقيقة المحسوس. يحل محل الوجود المجرد الوجود المحسوس، المحدد، الواقعي، «الواقع في حقيقته»، «الواقع بوصفه واقعاً». كان يريد أن يكون الوجود الواقعي موضوع الوجود الواقعي: حقيقة الوجود الكلية كموضوع للوجود الواقعي والكلّي للانسان. لقد كان يريد الفكر الالتياتي، وكان يفهم الالتيات على أنه طرح ما هو كائن⁽⁹⁷⁾. لكن هذا الواقع كما هو كائن يحتفظ لدى فيورباخ بكل مُشندات العدمية على أنها محمولُ الالهي؛ إن الوجود الواقعي للانسان يحتفظ بكل الخصائص الارتكاسية على أنها قوة الاضطلاع بهذا الالهي والميل إليه. يفضح نيتشه في «أناس هذا الزمن»، وفي «أناس الحقيقة»، الديالكتيك والديالكتيكي: رسم كل ما جرى الايمان به عبر الدهور.

يريد نيتشه أن يقول ثلاثة أشياء:

1 - إن الوجود، والحقيقي، والواقعي، هي تحولات العدمية. هي طرق لتشويه الحياة، ونفيها، وجعلها ارتكاسية عبر إخضاعها لعمل النافي، عبر تحميلها الاحمال الأكثر ثقلًا. لا يؤمن نيتشه بالاكْتفاء الذاتي للواقعي مثلما لا يؤمن بالاكْتفاء الذاتي للحقيقي: إنه يتصورهما كتجليي إرادة، هي إرادة الحظ من قيمة الحياة، إرادة معارضة الحياة بالحياة؛

(97) فيورباخ، مساهمة في نقد فلسفة هيجل، ومبادئ فلسفة المستقبل (Manifestes philosophiques, trad. Althusser, Presses Universitaires de France).

2 - إن الاثبات المتصور كصعود، كإثبات لما هو كائن، كصحة للحقيقي أو إيجابية للواقعي، هو إثبات زائف. إنه نعم الحمار. لا يعرف الحمار أن يقول لا، لكن لأنه يقول نعم لكل ما هو لا. إن الحمار أو الجمل هما نقيض الأسد؛ ففي الأسد، كان النفي يصبح مقدرة إثبات، لكن لدى الحمار والجمل يقى الاثبات في خدمة النافي، مجرد مقدرة نفي،

3 - هذا التصور الزائف للاثبات هو أيضاً طريقة لحفظ الانسان. طالما يكون الوجود عبثاً، يكون الانسان الارتكاسي هنالك ليتولى الحمل. أين سوف يتثبت الوجود أفضل مما في الصحراء؟ وأين يحفظ الانسان نفسه بشكل أفضل؟ «إن الإنسان الأخير يعيش أطول قدر من العمر». يفقد تحت شمس الوجود حتى الميل الى الموت، غائصاً في الصحراء ليحلم فيها طويلاً بانطفاء سلبي⁽⁹⁸⁾. - إن كل فلسفة نيتشه تعارض مسلّمات الوجود، والانسان والصعود. «الوجود: ليس لدينا عنه من تصور غير واقعة الحياة. كيف يمكن ما يكون مات أن يوجد؟»⁽⁹⁹⁾ ليس العالم حقيقياً ولا واقعياً بل هو حي. والعالم الحي هو إرادة قوة، إرادة الزائف التي تتم في ظل مقدرات متنوعة. إن إتمام إرادة الزائف تحت مقدرة ما، وإرادة القوة في ظل صفة ما، هو تقويم على الدوام. الحياة هي التقويم. ليس هنالك من حقيقة للعالم متصورة، أو واقع للعالم ملموس، كل شيء هو تقويم، حتى المحسوس والواقعي، وهما بوجه خاص. «إن إرادة الظهور، والايهام، والخداع، إرادة الصيرورة والتغير (أو الوهم الموضع) معتبرة في هذا الكتاب كأشد عمقاً، وأكثر ميتافيزيائية من إرادة رؤية الحقيقة، والواقع، والوجود، في حين ليس هذا الأخير بعد غير شكل من النزعة إلى الوهم». إن

(98) يعطي هايدغر تفسيراً للفلسفة النيتشوية أقرب إلى فكره الخالص مما إلى فكر نيتشه. ففي مذهب العودة الدائمة والانسان الأسمى، يرى هايدغر تحديد «علاقة الوجود بوجود الانسان كعلاقة لهذا الوجود بالوجود» (أنظر؟ *qu'appelle-t-on penser*، ص 81). إن هذا التفسير يهمل كل القسم التقدي من أعمال نيتشه. إنه يهمل كل ما صارع نيتشه ضده. إن نيتشه يعارض كل تصور للإثبات يجد أساسه في الوجود، وتحديده في وجود الانسان.

(99) إرادة القوة، القسم الثاني، 8.

الوجود والحقيقي والواقعي لا تمتلك قيمةً بحد ذاتها إلا كتقويمات، أي كأكاذيب⁽¹⁰⁰⁾. لكن بهذه الصفة، وكوسائل لإتمام الإرادة في ظل إحدى هذه المقدرات، خدمت إلى الآن مقدرته النافي أو صفته. إن الوجود والحقيقي والواقعي ذاته هي كالالهي الذي تعارض فيه الحياة الحياة. إن ما يسود عندئذ إنما هو النفي بوصفه صفةً لإرادة القوة، التي إذ تعارض الحياة بالحياة تنفيها بمجملها وتجعلها تنتصر كارتكاسية بوجه خاص. على العكس، إن الصفة الأخرى لإرادة القوة هي التالية: مقدرته تكون الإرادة في ظلها ملائمة لكل الحياة، مقدرته علياً للزائف، صفة تكون الحياة بكاملها مثبتة في ظلها، وخصوصيتها التي باتت فاعلة: هذه هي صفة إرادة القوة الأخرى. إن الأدب هو أيضاً التقويم، لكن التقويم من وجهة نظر إرادة تستمتع باختلافها الخاص بها في الحياة، بدل أن تعاني آلام المعارضة التي توحى بها هي ذاتها لهذه الحياة، ليس الأدب هو الأخذ على العائق، أو الاضطلاع بما هو كائن، بل هو تحرير ما يحيا، إزالة احتماله. الإثبات، هو التخفيف: لا تحميل الحياة تحت وزن القيم العليا، بل خلق قيم جديدة تكون قيم الحياة، تجعل من الحياة الخفيفة والفاعلة. ليس هنالك من إبداع بالمعنى الحصري إلا بمقدار ما نقوم، بدلاً من فصل الحياة عما تستطيع، باستخدام الفائض لا اختراع أشكال جديدة للحياة. «وما سميتوه عالماً، يجب أن تبدأوا بخلقه: يجب أن يصير عقلكم وخيالكم وإرادتكم وحبكم هذا العالم⁽¹⁰¹⁾». لكن لا تجد هذه المهمة اكتمالها في الإنسان. وإلى أبعد ما يمكنه أن يذهب، يرفع الإنسان النفي إلى حدود مقدرته إثبات. لكن الأدب بكل مقدرته، إثبات الأدب بحد ذاته، هاكم ما يتجاوز قوى الإنسان. «حتى الأسد لا يمكنه إلى الآن أن يخلق قيمةً جديدة: لكن تحرير النفس من أجل إبداعات جديدة، هذا ما تستطيعه مقدرته الأسد⁽¹⁰²⁾». لا يمكن معنى الأدب أن يتخلص إلا إذا أخذنا بالحسبان هذه النقاط الثلاث الأساسية في فلسفة نيتشه: ليس الحقيقي ولا الواقعي، بل التقويم؛ ليس الأدب

(100) إرادة القوة، القسم الرابع، 8. - «الكتاب» الذي يلتحق إليه نيتشه هو أصل المأساة.

(101) زرادشت، القسم الثاني، «في الجزر السعيدة».

(102) زرادشت، القسم الأول، «التحولات الثلاثة».

كصعود، بل كإبداع؛ ليس الانسان، بل الانسان الأسمر كشكل جديد للحياة. إذا كان نيتشه يعلق هذا القدر من الأهمية على الفن، فذلك بالضبط لأن الفن يحقق كل هذا البرنامج: مقدرة الزائف العليا، الإثبات الديونيزي أو عبقرية ما هو فوإنساني⁽¹⁰³⁾.

إن أطروحة نيتشه تُختصر بالشكل التالي: إن النعم التي لا تعرف أن تقول لا (نعم الحمار) هي كاريكاتور الإثبات. وبالضبط لأنه يقول نعم لكل ما هو لا، لأنه يتحمل العدمية، يبقى في خدمة مقدرة النفي على أنها الشيطان الذي يحمل كل أثقاله. أما النعم الديونيزية، على العكس، فهي تلك التي تعرف أن تقول لا: إنها الإثبات الخالص، لقد هزمت العدمية وأقالت النفي من كل قدرة مستقلة، لكن ذلك لكونها وضعت النافي في خدمة مقدرات الإثبات. إن الإثبات هو الإبداع لا الحمل، أو التحمل، أو الاضطرار. صورة مضحكة للفكر الذي يتكون في رأس الحمار: « التفكير وحمل شيء على محمل البعد، الاضطرار بعينه، هذا هو شيء واحد بالنسبة إليهم، ليست لهم تجربة أخرى بخصومه⁽¹⁰⁴⁾ ».

12 - الإثبات المزدوج: أريان

ما هو الإثبات بكل قدرته؟ إن نيتشه لا يلغي مفهوم الوجود. يقترح تصوراً جديداً للوجود. إن الإثبات هو وجود. ليس الوجود موضوع الإثبات، كما ليس عنصراً قد يقدم نفسه، قد يعطي نفسه عبثاً إلى الإثبات. ليس الإثبات مقدرة الوجود، بل العكس هو الصحيح. إن الإثبات بحد ذاته هو الوجود، الوجود هو فقط الإثبات بكل قدرته. لن نندهش إذاً لأنه ليس هنالك لدى نيتشه تحليل للوجود لذاته، ولا تحليل للعدم لأجل ذاته؛ سوف ننحاشي الاعتقاد بأن نيتشه لم يعط، في هذا الصدد، فكره الأخير. إن الوجود والعلم هما فقط التعبير المجرد عن الإثبات والنفي كصفات (qualita) لإرادة القوة⁽¹⁰⁵⁾. لكن السؤال كله هو التالي: بأي معنى يكون الإثبات هو ذاته الوجود؟

(103) إرادة القوة، القسم الرابع، 8.

(104) ما وراء الخير والشر، 213.

(105) ليس جديداً الثور في الإثبات والنفي على جذور الوجود والعدم بحد ذاتها؛ فهذه =

ليس للاثبات من موضوع غير ذاته. لكنه بالضبط الوجود بما هو لذاته موضوعه الخاص به. الاثبات كموضوع للاثبات: هذا هو الوجود. إنه في ذاته وكالاتبات الأول، إنما يكون صيرورة. لكنه الوجود، بوصفه موضوع إثبات آخر يرفع الصيرورة الى الوجود، أو يقتطع الوجود من الصيرورة. لذا يكون الاثبات في كل قدرته مزدوجاً: يجري إثبات الاثبات. إنه إثبات أول (الصيرورة) يكون وجوداً، لكنه ليس كذلك إلا كموضوع للاثبات الثاني. ويشكل الإثباتان مقدرة الاثبات بمجملها. وكون هذه المقدرة هي بالضرورة مزدوجة إنما يعبر عنه نيتشه في نصوص ذات أهمية رمزية عالية:

1 - حيوان زرادشت، النسر والافعوان. وهما مفسران من وجهة نظر العودة الدائمة، بحيث يصبح النسر شبيهاً بالسنة الكبيرة، أو المرحلة الكونية، ويشبه الافعوان المصير الفردي مندرجاً في هذه المرحلة الكبيرة. لكن هذا التفسير الدقيق يبقى غير كافٍ، لأنه يفترض العودة الدائمة ولا يقول شيئاً عن العناصر الممهدة للتكوين التي تشتق منها. إن النسر يحوم على شكل دوائر واسعة، وحول عنقه افعوان يطوقه، «لا كفريسة، بل كصديق»⁽¹⁰⁶⁾: سوف نرى في ذلك الضرورة، لأجل الإثبات الأكثر اعتزازاً بالرفقة، المضاعف بإثبات ثانٍ يُنظر إليه كموضوع؛

2 - الزوج الالهي، ديونيزوس - أريان. «من غيري يعرف إذاً من هي أريان»⁽¹⁰⁷⁾؛ ولا ريب أن ليسر أريان معاني متعددة. لقد أحبت أريان تيزي Thésée^(*). وتيزي هو تمثيل للانسان المتفوق: إنه الانسان السامي والبطولي، ذلك الذي يضطلع بالأحمال ويهزم المسوخ. لكن تنقصه بالضبط فضيلة الثور، أي حس الأرض حين يكون مقروناً، وكذلك القدرة على التخلص مما هو

= الأطروحة تدرج في تراث فلسفي طويل. لكن نيتشه يجلد هذا التراث ويقلبه رأساً على عقب بتصوره للاثبات والتقي، ونظريته عن العلاقة بينهما وتحولها.
(106) زرادشت، الاستهلال، 10.

(107) هذا هو الانسان (Ecc Homo)، القسم الثالث، «هكذا تكلم زرادشت».

(*) بطل اغريقي، ابن إيجيه، وملك أثينا. اهتدى إلى طريق في متاهة كريت بواسطة الخيط الذي سلمته إياه أريان، بنت مينوس، وقتل المينوتور، الوحش الذي كان يتغذى بلحم البشر (المعرب).

مقرون إليه، ورفض الاحمال⁽¹⁰⁸⁾. طالما تحب المرأة الرجل، طالما هي أم وأخت وزوج للرجل، وإن كان الرجل المتفوق، تكون الصورة الانثوية للرجل، ليس أكثر: تبقى المقدرة الانثوية مقيّدة في المرأة⁽¹⁰⁹⁾. ولما كن أمهات رهيبات، وأخوات وأزواجاً رهيبات، فالانثوية تمثل هنا روح الانتقام والاضطغان اللذين ينفخان الحياة في الرجل بالذات. لكن أريان التي تحلى عنها تيزي تحس بمجيء تحوّل خاص بها: المقدرة الانثوية المحرّرة، والتي صارت نافعة وإيجابية، الأنيميا Anima⁽¹¹⁰⁾. «فليلمع في حيك بريق نجمة! وليهتف أملك: أواه، عساي أضع للعالم الانسان الأسمى»⁽¹¹¹⁾؛ أكثر من ذلك: إن أريان - أنيما هي بالنسبة لديونيزوس ما يشبه إيثباتاً ثانياً. إن الإثبات الديونيزي يطالب بإثبات ثان ينظر إليه كموضوع له. إن الصيرورة الديونيزية هي الوجود، والابدية، لكن بوصف الإثبات المطابق مُثَبِّتاً هو بالذات: «أيها الإثبات الابدی للوجود، أنا إيثباتك إلى الابد»⁽¹¹²⁾. إن العودة الدائمة «تقرّب الى الحد الأقصى» الصيرورة والوجود، تثبت أحدهما بالآخر⁽¹¹³⁾؛ لكن يلزم إثبات ثان للقيام بهذا التقريب. لذا فالعودة الدائمة هي ذاتها خاتم زواج⁽¹¹⁴⁾. لذا إن الكون الديونيزي، أو الدورة الابدية، هو خاتم زواج، مرآة عرس تنتظر الروح (anima) القادرة على أن تتمرّى فيها، لكن كذلك على أن تعكسها فيما هي تتمرّى⁽¹¹⁵⁾. لذا يريد ديونيزوس خطيئة: «هذا أنا، أنا من تريد؟ أنا، بكاملتي»⁽¹¹⁶⁾ «ثمة أيضاً، سوف نلاحظ أن العرس يتغير معناه أو طرفاه وفقاً للنقطة التي نضع نفسنا فيها. لأنه وفقاً للعودة

(108) زرادشت، القسم الثاني، «العظماء». - «إن أصعب ما يستطيعون أيها العظماء هو ان تبقى عضلاتكم كسلي، وإرادة التخلص مما أنتم مقرونون إليه».

(109) زرادشت، القسم الثالث، «الفضيلة التي تصغر».

(110) الروح، أو مبدأ الحياة (م).

(111) زرادشت، القسم الأول، «الصبايا والمجائز».

(112) مدائح ديونيزوس، «المجد والخلود».

(113) إرادة القوة، القسم الثاني، 170.

(114) زرادشت، القسم الثالث، «الاختام السبعة».

(115) إرادة القوة، القسم الثاني، تطور آخر لصورة الخطيئة وخاتم الزواج.

(116) مدائح ديونيزوس، «شكوى أريان».

الدائمة المتشكلة، يَظهر زوادشت ذاته كالخطيب، وتظهر الابدية كالمرأة المحبوبة. لكن انطلاقاً مما يشكل العودة الدائمة، يكون ديونيزوس الاتبات الأول، الصيرورة والوجود، لكن بالضبط الصيرورة التي ليست وجوداً إلا كموضوع لإثبات ثانٍ؛ إن أريان هي هذا الإثبات الثاني، أريان هي الخطيبة، المقدرّة الانثوية العاشقة).

3 - المتاهة أو الأذنان. المتاهة صورة متواترة لدى نيتشه. وهي تدل أولاً على اللاوعي، Le soi؛ والأنيميا فقط قادرة على مصالحتنا مع اللاوعي، على إعطائنا خيطاً هادياً لاكتشافه. ثانياً، تدل المتاهة على العودة الدائمة بالذات: بوصفها دائرية، ليست الطريق المفقود، بل الطريق الذي يعيدنا إلى النقطة ذاتها، إلى اللحظة ذاتها الكائنة (الآن - م) والتي كانت، والتي ستكون. لكن بصورة أكثر عمقاً، ومن وجهة نظر ما يشكل العودة الدائمة، تكون المتاهة الصيرورة، إثبات الصيرورة. والحال أن الوجود يخرج من الصيرورة، يثبت بالصيرورة بالذات، بقدر ما يكون إثبات الصيرورة موضوع إثبات آخر (خيط أريان). طالما عاشرت أريان تيزي، كانت المتاهة مأخوذة بصورة مقلوبة، وكانت تفتح على القيم العليا، وكان الخيط خيط النافي والأضطغان، الخيط الأخلاقي⁽¹¹⁶⁾. لكن ديونيزوس يُغليم أريان بسره: إن المتاهة الحقيقية هي ديونيزوس ذاته، والخيط الحقيقي هو خيط الاتبات. «أنا متاهتك»⁽¹¹⁷⁾. ديونيزوس هو المتاهة وهو الثور، الصيرورة والوجود، لكن الصيرورة التي ليست وجوداً إلا بمقدار ما يكون إثباتها هو ذاته مُثَبَّتاً. لا يطلب ديونيزوس من أريان الانتظار فقط، بل إثبات الاتبات: «لديك أذنان صغيرتان، لديك أذناني: ضعي

(116) إزادة القوة، القسم الثالث، 408: «نحن فضوليون بوجه خاص لاكتشاف المتاهة، ونبدل جهنماً للتعرف إلى السيد المينوطور الذي تروى عنه أشياء مخيفة جداً؛ ماذا يهمننا من طريقكم الصاعدة، وخيطكم الذي يقود إلى الخارج، والذي يقود إلى السعادة وإلى الفضيلة، الذي يقود إليكم، أنا أخشى... أن يكون في وسعكم إنقاذنا بهذا الخيط؟ ونحن نتوسل إليكم بالحاح، أن تشقوا أنفسكم بهذا الخيط».

(117) مدائح ديونيزوس، وشكوى أريان: «كوني حنرة يا أريان! إن لك أذنين صغيرتين، إن لك أذني: ضعي فيهما كلمة حكيمة! ألا ينبغي كره النفس أولاً إذا كان ينبغي حبها...؟ أنا متاهتك...».

فيهما كلمة حكيمة. إن الأذن متاهية، الأذن هي متاهة الصيرورة أو تيه الإثبات. المتاهة هي ما يقودنا إلى الوجود، ليس هنالك وجود إلا من الصيرورة، ليس هنالك وجود إلا من المتاهة بالذات. لكن لأريان أذنا ديونيزوس: يجب إثبات الإثبات ذاته كي يكون بالضبط إثبات الوجود. تضع أريان كلمة حكيمة في أذني ديونيزوس. أي لما كانت سمعت الإثبات الديونيزي، تجعل منه موضوع إثبات ثان يسمعه ديونيزوس.

إذا اعتبرنا الإثبات والنفي كصفتين لارادة القوة، نرى أنه ليست لهما علاقة وحيدة المعنى. فالنفي يتعارض مع الإثبات، لكن الإثبات يختلف عن النفي. لا يمكننا تفكر الإثبات على أنه «يتعارض» لحسابه الخاص مع النفي: سيعني ذلك وضع النافي فيه. ليس التعارض هو فقط العلاقة بين النفي والإثبات، بل هو جوهر النافي بما هو كذلك. والاختلاف هو جوهر الإثباتي بما هو كذلك. الإثبات هو استمتاع ولعب باختلافه الخاص به، مثلما النفي هو ألم وعمل للمعارضة التي تخصه. لكن ما هي لعبة الاختلاف في الإثبات هذه؟ إن الإثبات مطروح في مرة أولى على أنه المتعدد، والصيرورة، والصدفة. ذلك أن المتعدد هو اختلاف الواحد والآخر، والصيرورة هي الاختلاف مع الذات، والصدفة هي الاختلاف «بين الجميع» أو الموزع. ثم ينقسم الإثبات، ينعكس الاختلاف في إثبات الإثبات: لحظة في التفكير حيث يأخذ إثبات ثان الإثبات الأول موضوعاً له. لكن الإثبات يتضاعف هكذا: بوصفه موضوع الإثبات الثاني، يكون الإثبات المثبت هو نفسه، الإثبات المضاعف، الاختلاف المرفوع إلى أعلى قدرته. الصيرورة هي الوجود، والمتعدد هو الواحد، والصدفة هي الضرورة. إثبات الصيرورة هو إثبات الوجود، الخ، لكن بمقدار ما يكثر موضوع الإثبات الثاني الذي ينقله إلى هذه المقدرة الجديدة. يقول الوجود عن نفسه إنه من الصيرورة، والواحد من المتعدد، والضرورة من الصدفة، لكن بمقدار ما تنعكس الصيرورة، والمتعدد والصدفة في الإثبات الثاني الذي يأخذها (جميعاً) كموضوع. هكذا إنها ميزة الإثبات أن يعود، أو الاختلاف أن يتولد من جديد. العودة هي وجود الصيرورة، والواحد هو وجود المتعدد، والضرورة هي وجود الصدفة: وجود الاختلاف بما هو كذلك، أو العودة الدائمة. إذا اعتبرنا الإثبات بمجمله، علينا ألا نخلط، إلا للسهولة في التعبير، بين وجود مقدرتي

إثبات وجود إثباتين متمايزين. إن الصيرورة والوجود هما إثبات واحد، يمر فقط من مقدرته إلى أخرى بوصفها موضوع إثبات ثان. الإثبات الأول هو ديونيزوس، أو الصيرورة. والإثبات الثاني هو أريان، المرأة، والخطيئة، والعكس^(٥). لكن المقدرته الثانية للإثبات الأول هي العودة الدائمة أو وجود الصيرورة. إن إرادة القوة كعنصر تفاضلي هي التي تولد الاختلاف في الإثبات وتنميه، والتي تعكس الاختلاف في إثبات الإثبات، وتجعله يعود في الإثبات المثبت هو نفسه. ديونيزوس المنتهي، والمعكوس، والمرفوع إلى المقدرته العليا: هذه هي الوجوه الثلاثة للإرادة الديونيزية التي تُستخدَم كمبدأ للعودة الدائمة.

13 - ديونيزوس وزيادشت

إن درس العودة الدائمة هو أنه ليس هناك عودة للنافي. إن العودة الدائمة تعني أن الوجود انتقاء. العودة الدائمة هي إعادة توليد الصيرورة، لكن إعادة توليد الصيرورة هي أيضاً توليد صيرورة فاعلة: الإنسان الأسمى، طفل ديونيزوس وأريان. ففي العودة الدائمة، يقول الوجود عن نفسه إنه من الصيرورة، لكن وجود الصيرورة يقول إنه من الصيرورة - الفاعلة فقط. والدرس النظري الذي يعطيه نيتشه هو التالي: إن الصيرورة، والمتعدد، والصدفة لا تنطوي على أي نفي؛ الاختلاف هو الإثبات الخالص؛ العودة هي وجود الاختلاف الذي يستبعد كل النافي. وربما يبقى هذا التعليم غامضاً لولا الوضوح العملي الذي يسبح فيه. إن نيتشه يفضح كل المخاتلات التي تشوه الفلسفة: جهاز الاحساس بالخطأ، تأثيرات النافي الزائفة التي تجعل من كل من المتعدد، والصيرورة، والصدفة، والاختلاف بالذات، تعاسات ضمير، ومن تعاسات الضمير لحظات تكوّن، أو انعكاس، أو نمو. هاكم التعليم العملي الذي يعلمه نيتشه: أن الاختلاف مبهج؛ وأن المتعدد والصيرورة والصدفة كافية؛ وأنها بذاتها أسباب للفرح؛ وأن الفرح وحده يعود. إن المتعدد، والصيرورة، والصدفة هي الفرع الفلسفي بحصر المعنى حيث يستمتع الواحد بنفسه، ويحلّو حذوه الوجود والصيرورة. لم يحصل أبداً منذ أيام لوكريس (إذا استثنينا سبينوزا) أن جرى المضي إلى هذا البعد بالمعنى النقدي الذي يميز الفلسفة. لقد كان لوكريس يفضح اضطراب الروح وأولئك

(٥) أي عكس الصورة في المرأة (م).

الذين يحتاجون لهذا الاضطراب لتوطيد مقدرتهم - فيما يفضح سببنا الحزن، وكل أسباب الحزن، وكل أولئك الذين يؤسسون مقدرتهم داخل هذا الحزن - يفضح نيتشه الاضطغان، والاحساس بالخطأ، ومقدرة النافي التي تشكل مبدأ لهما: إنها لا حالية فلسفة تجعل التحرير موضوعاً لها. ليس هنالك من ضمير ناعس لا يكون في الوقت ذاته استعباد الانسان، وفخاً للارادة ومناسبة كل السفالات بالنسبة للفكر. إن سيادة النافي هي سيادة البهائم القديرة، الكنائس والدول، التي تقيدنا إلى أهدافها الخاصة بها. لقد كانت جريمة قاتل الله حزينة لأنه كان يعمل جريمته بحزن: كان يريد الحلول محل الله، كان يُقتل «ليسر»، كان باقياً في النافي فيما يضطلع بالالهي. يلزم الوقت كي يجد موت الله في الأخير جوهره ويصير حدثاً بهيجاً. الوقت (الكافي) لطرده النافي، وتعزيم الارتكاسي، الوقت (الكافي) لصيرورة - فاعلة. وهذا الوقت هو بالضبط دورة المودة الدائمة.

إن النافي يحتضر على أبواب الوجود. يوقف التعارض عمله، ويبدأ الاختلاف ألعابه. لكن أين هو الوجود، الذي ليس عالماً آخر، وكيف يتم الانتقاء؟ نيتشه تحويلاً *transmutation* النقطة التي يجري فيها تغيير النافي. يفقد هذا الأخير مقدرته وصفته. يكف النفي عن أن يكون مقدرة مستقلة، أي صفة لارادة القوة. إن التحويل يسند النافي إلى الاثبات في إرادة القوة، يجعل منه مجرد طريقة وجود لمقدرات الاثبات. ليس عمل المعارضة ولا ألم النافي بعد الآن، بل لعبة الاختلاف الحربية، إثبات التدمير وفرحه. اللا المُقالاة من سلطانها، المنتقلة إلى الصفة المعاكسة، الصائرة هي ذاتها إثباتية ومبدعة: هذا هو التحويل. وما يحدد زرادشت من حيث الجوهر، إنما هو هذا التحويل للقيم. إذا كان زرادشت يمر بالنافي، كما يشهد على ذلك قرنه وتجاربه، فليس لاستخدامه كمحرك، ولا للاضطلاع بعينه أو بحاصله، بل لبلوغ النقطة التي يُغيّر فيها المحرك، ويُتجاوز الحاصل، ويُهزم كل النافي أو يجري تحويله.

إن كل قصة زرادشت إنما يُعبّر عنها في علاقاته بالعمدية، أي بالشیطان. إن الشيطان هو روح النافي، مقدرة النفي التي تقوم بأدوار متنوعة، متعارضة في الظاهر. تارة يجعل الانسان يحمله، موحياً إليه بأن الثقل الذي يحمله إياه هو

الإيجابية بالذات. وطوراً، على العكس، يقفز من فوق الانسان، منتزعاً منه كل قواه وكل إرادته⁽¹¹⁸⁾. والتناقض ظاهري فقط: في الحالة الأولى، يكون الانسان الكائن الارتكاسي الذي يريد انتزاع المقدرة، وإحلال قواه الخاصة محل المقدرة التي كانت تسيطر عليه. لكن في الحقيقة ان الشيطان يجد هنا المناسبة لأن يُحمل، ويُضطلع به، ولأن يواصل عمله، متكرراً في إيجابية زائفة. وفي الحالة الثانية، يكون الانسان هو آخر العالمين: ككائن ارتكاسي أيضاً، لم تعد له القوة لانتزاع الارادة؛ إن الشيطان هو الذي يأخذ من الانسان كل قواه، والذي يتركه عديم القوى، وعديم الارادة. وفي الحالتين، يظهر الشيطان كروح النافي الذي يحتفظ بمقدرته ويحافظ على صفته، عبر تحولات الانسان السيئة. إنه يعني إرادة العدم التي تستخدم الانسان على أنه كائن ارتكاسي، والتي تجعله يحملها، لكن كذلك التي لا تختلط به وتتغلب من فوقه. ومن كل وجهات النظر هذه، يختلف التحويل عن إرادة العدم، مثلما يختلف زرادشت عن شيطانه. إن النفي إنما يفقد مع زرادشت مقدرته وصفته: ما وراء الانسان الارتكاسي: هنالك مدمر القيم المعروفة؛ وما وراء آخر العالمين، الإنسان الذي يريد أن يهلك أو أن يجري تجاوزه. إن زرادشت يعني الاثبات، روح الاثبات كمقدرة تجعل من النافي نمطاً، ومن الإنسان كائناً فاعلاً يريد أن يتجاوزه (لا القفز - من فوقه). إن برج زرادشت هو برج الاسد: يفتح أول كتاب من كتب زرادشت على الاسد، وينغلق الأخير على الأسد. لكن الاسد هو بالضبط «اللا مقدس» الذي صار مبدعاً وإثباتياً، هذه اللا التي يعرف الاثبات أن يقولها، والتي يُبدل فيها كل النافي، يُحوّل إلى مقدرة وإلى صفة (نوعية). مع

(118) حول المظهر الأول للشيطان، أنظر نظرية الحمار والجمال. لكن أيضاً، زرادشت، القسم الثالث، «الرؤيا والفرز»، حيث جلس الشيطان (الروح الثقيل) على كفي زرادشت ذاته. والقسم الرابع، «الإنسان المتفوق»: «إذا أردتم بلوغ الذرى، تسلقوها بأرجلكم! ولا تطلبوا أن تُحملوا اليها حملاً على ظهور الغير ورؤوسهم...» وحول المظهر الثاني للشيطان، أنظر المشهد المشهور الوارد في الاستهلال، حيث يلحق المهرج بالبهوان ويقفز فوقه. وهذا المشهد يجد تفسيره في القسم الثالث، «الألواح القديمة والألواح الجديدة». «يمكن التوصل الى تجاوز الذات بطرق ووسائل عديدة: عليك أنت أن تتوصل اليها. لكن المهرج وحده يفكر بأن بالامكان القفز من فوق الانسان».

التحويل، تكف إرادة القوة عن أن تكون مقيدة إلى النافي على أنه السبب الذي يعرفنا بها، تقدّم وجهها غير المعروف، سبب وجودها غير معروفة الذي يجعل من النافي طريقة وجود بسيطة. لذا إن بين زرادشت وديونيزوس، وبين التحويل والعودة الدائمة علاقة معقدة. فبصورة ما، يكون زرادشت علة العودة الدائمة وأب الإنسان الأسمى. والإنسان الذي يريد أن يهلك؛ الإنسان الذي يريد أن يتجاوز، هو جد الانسان الاسمي وأبوه. إن مدثر كل القيم المعروفة، الأسد صاحب اللا المقدسة يهوى تحوُّله الأخير: يصير طفلاً. وإذ يفرق زرادشت يديه في ليدة الأسد، يحس بأن أطفاله وشيكون أو أن للانسان الأسمى يصل. لكن بأي معنى يكون زرادشت والد الانسان الأسمى، وعلة العودة الدائمة؟ بمعنى الشرط. وبصورة أخرى، يكون للعودة الدائمة مبدأ غير مشروط يخضع له زرادشت بالذات. إن العودة الدائمة تتبع التحويل من وجهة نظر المبدأ الذي يشرطها، لكن التحويل يتوقف بصورة أعمق على العودة الدائمة من وجهة نظر مبدئها اللامشروط. زرادشت يخضع لديونيزوس: «ما أنا؟ أنتظر منه مَنْ هو أجدر مني؟ أنا لست جديراً حتى بتعطيم نفسي عليه⁽¹¹⁹⁾». وفي ثالوث المسيح الدجال، ديونيزوس، وأريان وزرادشت، يكون زرادشت خطيب أريان المشروط، لكن أريان هي خطيبة ديونيزوس غير المشروطة. لذا فإن لزرادشت، بالنسبة للعودة الدائمة والانسان الأسمى، موقفاً أدنى على الدوام. إنه علة العودة الدائمة، لكنها علة تتأخر في توليد معلولها. (هو) نبي يتردد في إيصال رسالته، ويعرف دوار النافي وتجربته، ويجب أن يشجعه حيوانه. «هو» والد الانسان الأسمى، لكنه والد حواصله ناضجة قبل أن يكون هو ناضجاً لحواصله، أسد لا يزال ينقصه تحول أخير⁽¹²⁰⁾. في الحقيقة أن العودة الدائمة والانسان الاسمي عند تلاقي أصلين، وسلالتين وراثيتين غير متكافئتين.

(119) زرادشت، القسم الثاني، «الساعة الأكثر صمتاً».

(120) زرادشت، القسم الثاني، «الساعة الأكثر صمتاً! وآه يا زرادشت، إن ثمارك ناضجة، لكنك لم تصبح ناضجاً بعد لثمارك». - حول تردد زرادشت وتهرباته من قول العودة الدائمة، أنظر القسم الثاني، «الحادثات الجسام»، بوجه خاص «الساعة الأكثر صمتاً» (وهذا يفوق قواي)؛ القسم الثالث، «الناقة».

فمن جهة، هما يحيلان إلى زرادشت على أنه المبدأ الشارط الذي «يطرحهما بصورة افتراضية وحسب. ومن جهة أخرى، إلى ديونيزوس على أنه المبدأ غير المشروط الذي يؤسس طابعهما اليقيني والمطلق. هكذا، في عرض زرادشت، يكون تشابك العلل أو ترابط اللحظات، أي العلاقة التأليفية للحظات بعضها مع بعض، هو الذي يلعب دائماً دور فرضية لعودة اللحظة ذاتها. لكن وجهة نظر ديونيزوس، على العكس، تكون العلاقة التأليفية للحظة مع ذاتها، كحاضر وماض ومستقبل، هي التي تحدد إطلاقاً علاقتها مع كل اللحظات الأخرى. إن العودة ليست سوى لحظة تدفعها اللحظات الأخرى، بل نشاط اللحظة، التي تحدد اللحظات الأخرى، فيما تحدد نفسها بنفسها انطلاقاً مما ثبتت. إن كوكبة نجوم زرادشت هي كوكبة الأسد، لكن كوكبة ديونيزوس هي كوكبة الوجود: نعم الطفل - اللاعب، الأشد عمقاً من لا الأسد المقدسة. إن زرادشت بأكمله إثباتي: حتى حين يقول لا، هو الذي يعرف أن يقول لا. لكن زرادشت ليس الاثبات بكامله، وليس أعظم ما في الاثبات.

إن زرادشت يسند النافي إلى الإثبات في إرادة القوة. لكن يجب إسناد إرادة القوة إلى الاثبات على أنه علة وجودها، والاثبات إلى إرادة القوة على أنها العنصر الذي يولد علته الخاصة به ويعكسها وينتهيها: هذه هي مهمة ديونيزوس. كل ما هو إثبات يجد في زرادشت شرطه، لكن في ديونيزوس مبدؤه غير المشروط. يحدد زرادشت العودة الدائمة؛ لا بل يدفع بالعودة الدائمة لتولد معلولها، الانسان الأسمى. لكن هذا الدفع يشكل وحدة مع سلسلة الشروط التي تجد حدها الأقصى في الأسد، في الانسان الذي يريد أن يجري تجاوزه، في مدمر كل القيم المعروفة. إن تحديد ديونيزوس ذو طبيعة أخرى، مشابهة للمبدأ المطلق الذي تبقى الشروط هي ذاتها عاجزة من دونه. وبالضبط، إنه تنكر ديونيزوس الأقصى متمثلاً باختضاع حواصله لشروط هي ذاتها خاضعة له، وتتخطاها تلك الحواصل. إنه الأسد الذي يصير طفلاً، تدمير القيم المعروفة الذي يجعل من الممكن خلق قيم جديدة؛ لكن خلق القيم، ونعم الطفل - اللاعب، لا يتشكّلان في ظل هذه الشروط لو لم يكونا خاضعين في الوقت ذاته لأصل أكثر عمقاً. لن نندهش إذاً أن يكون كل مفهوم نيتشوي عند ملتقى سلاتين وراثيتين غير متكافئتين. ليس فقط العودة الدائمة والانسان الأسمى، بل

كذلك الضحك، واللعب، والرقص. إن الضحك واللعب والرقص، المسندة إلى زرادشت، هي مقدمات التحويل الاثباتية: يحول الرقص الثقيل إلى خفيف ويحول الضحك الألم إلى فرح، وتحول لعبة رمي (النرد) السافل إلى عال. لكن حين يُسند الرقص والضحك واللعب إلى ديونيزوس، تكون مقدمات العكس والإنماء الاثباتية. يثبت الرقص الصيرورة ووجود الصيرورة؛ ويثبت الضحك والقهقهات المتعدّد وواحد المتعدّد؛ ويثبت اللعب الصدفة وضرورة الصدفة.

خاتمة

تقدم الفلسفة الحديثة مزائج، تشهد على قوتها وحيويتها، لكنها تنطوي أيضاً على مخاطر للعقل. يا له من خليط غريب من الاونطولوجيا والانتروبولوجيا، من الالحاد واللاهوت. فضمن نسب متغيرة، يشكل القليل من الروحانية المسيحية، وقليل من الديالكتيك الهيجلي، وقليل من الظاهراتية كعلم كلام حديث، وقليل من الإصعاق النيتشوي، تراكيب غريبة. نرى ماركس والفسقراطيين، وهيجل ونيتشه، بمسكون بعضهم بأيدي بعض، في رقصة دؤارة تحتفل بتجاوز الميتافيزياء وحتى بموت الفلسفة بوجه الحصر. وصحيح أن نيتشه كان يطرح على نفسه علانية «تجاوز» الميتافيزياء. لكن هذا ما فعله جاري أيضاً، في ما كان يسميه «الباتافيزياء»، مستنداً إلى علم الاشتقاق. لقد حاولنا في هذا الكتاب أن نفك تحالفات خطيرة. تخيلنا نيتشه صاحباً رهانه من لعبة ليست لعبته. وكان نيتشه يقول عن فلاسفة زمانه وفلسفته: رسم كل ما سبق أن جرى الايمان به. ربما يقول ذلك أيضاً عن الفلسفة الحالية، حيث النيتشوية، والهيجلية، والهوسرلية، هي قطع الفكر المبرقش الجديد.

ليس من مساومة ممكنة بين هيجل ونيتشه. إن لفلسفة نيتشه أهمية سجالية كبرى؛ إنها تشكل دحضاً مطلقاً للديالكتيك، وتطرح على نفسها فضح كل المخاتلات التي تجد في الديالكتيك ملجأً أخيراً. إن ما كان حلم به شوبنهاور، لكن من دون أن يحققه، مأخوذاً كما كان

في شبك الكانطية والتشاؤم، يتباه نيتشه، لقاء قطيعته مع شوبنهاور. (إنه) رسم صورة جديدة للفكر، وتحرير الفكر من الأحمال التي تسحقه. إن ثلاثة أفكار تحدد الديالكتيك، هي التالية: فكرة سلطة للنافي كميبدأ نظري يتجلى في التعارض والتناقض؛ وفكرة قيمة للألم والحزن، إضفاء قيمة على «الاهواء الحزينة»، كميبدأ عملي يتجلى في الانشقاق، وفي التمزق؛ وفكرة الايجابية كحاصل نظري وعملي للنفي بالذات. وليس من المبالغ به القول إن كل فلسفة نيتشه، في معناها السجالي، هي فضح هذه الافكار الثلاثة.

إذا كان الديالكتيك يجد عنصره النظري في التعارض والتناقض، فذلك أولاً لأنه يعكس صورة زائفة عن الاختلاف. فكعين البقرة، هو يعكس الاختلاف في صورة مقلوبة. إن الديالكتيك الهيغلي هو تفكير حول الاختلاف، لكنه يقلب صورته. فمحل إثبات الاختلاف بما هو كذلك، يُجَلّ نفي ما يختلف؛ ومحل إثبات الذات، نفي الآخر؛ ومحل إثبات الاثبات، نفي النفي المشهور. - لكن ليس لهذا القلب من معنى لو لم تكن تنفخ فيه الحياة عملياً قوى من مصلحتها أن تفعل ذلك. إن الديالكتيك يعبر عن كل تراكيب القوى الارتكاسية والعدمية، وعن تاريخ علاقاتها أو تطور تلك العلاقات. إن التعارض الموضوع مكان الاختلاف هو مع ذلك انتصار القوى الارتكاسية التي تجد في إرادة العدم المبدأ الذي يناسبها. يحتاج الاضطغان لمقدمات نافية، لنفيين، من أجل توليد شبح إثبات؛ والمثل الأعلى الزهدي يحتاج للاضطغان ذاته وللحساس بالخطأ، مثل المشعوذ مع أوراقه المغشوشة. في كل مكان الاهواء الحزينة؛ الضمير التاعس هو موضوع الديالكتيك بكامله. إن الديالكتيك هو أولاً فكر الانسان النظري، الذي في حالة رد فعل ضد الحياة، والذي يزعم الحكم على الحياة، وتقييدها، وقياسها. وفي المقام الثاني، هو فكر الكاهن الذي يُخضع الحياة لعمل النافي: إنه يحتاج للنفي ليوطد مقدرته، يحثل الارادة الغريبة التي تقود القوى الارتكاسية إلى النصر. إن الديالكتيك بهذا المعنى هو الايديولوجيا

المسيحية. وأخيراً، هو فكر العبد، الذي يعبر عن الحياة الارتكاسية في ذاتها وعن الصيرورة - الارتكاسية للكون. حتى الاتحاد الذي يقترحه علينا هو إلحاد إكليروسي، وحتى صورة السيد، هي صورة عبد. - ولن نندهش إذا وُلد الديالكتيك فقط شبح إثبات. (وسواء كنا إزاء) تعارض متجاوز أو تناقض محلول، نجد صورة الايجابية نفسها وقد أفسدت جذرياً. إن الايجابية الديالكتيكية، أو الواقع في الديالكتيك، إنما هي نعم الجحمار. فالجحمار يعتقد أنه يثبت لأنه يضطلع، لكنه يضطلع فقط بحواصل النافي. لقد كان يكفي الشيطان، قرد زرادشت، أن يقفز على اكتشاف؛ إن من يحملون يخضعون دائماً لتجربة الاعتقاد بأنهم يثبتون إذ يحملون وبأن الايجابي يُقدَّر بالوزن. الجحمار في جلد الاسد، هذا ما يسميه نيتشه «إنسان هذا الزمان».

إن عظمة نيتشه تكمن في كونه عرف أن يعزل هاتين النبتتين، الاضطغان والاحساس بالخطأ. ولو لم يكن لفلسفة نيتشه غير هذا الوجه، لكانت ذات أهمية عظيمة جداً. لكن السجال، لديه، هو فقط العدوانية التي تنبع من درجة أعمق، فاعلة وإثباتية. لقد كان الديالكتيك خرج من النقد الكانطي أو من النقد الزائف. إن القيام بالديالكتيك الحقيقي يستتبع فلسفة تنمو لذاتها ولا تستبقي النافي إلا كطريقة وجود. لقد كان نيتشه يأخذ على الديالكتيكيين الاكتفاء بتصور مجرد للشامل والخاص؛ لقد كانوا أسرى الأعراض، ولم يكونوا يبلغون القوى ولا الإرادة التي تعطي هذه الأعراض معنى وقيمة. كانوا يتحركون في إطار السؤال: ما هو...؟ وهو سؤال متناقض بامتياز. إن نيتشه يخلق طريقته الخاصة به: (وهي طريقة) درامية، تيبولوجية، تفاضلية. يجعل من الفلسفة فناً، فن التفسير والتقويم. وهو يطرح لكل الاشياء السؤال: «من؟» ذلك الذي...، هو ديونيزوس. الذي....، إنها إرادة القوة كمبدأ لدائني ونسابي. ليست إرادة القوة هي القوة، بل العنصر التفاضلي الذي يحدد في آن معاً توازن القوى (الكمية) ونوعية كل من القوى الداخلة في علاقة. وإنما في عنصر الاختلاف هذا يتجلى الإثبات وينمو بوصفه

مبدعاً. إن إرادة القوة هي مبدأ الاثبات المتعدد، المبدأ الواهب أو الفضيلة التي تعطي.

إن معنى فلسفة نيتشه هو كون المتعدد، والضرورة، والصدفة موضوع إثبات خالص. إن إثبات المتعدد هو القضية النظرية، مثلما فرح المتنوع هو القضية العملية. لا يخسر اللاعب إلا لأنه لا يثبت كفاية، لأنه يُدخِل النافي إلى الصدفة، والتعارض إلى الصيرورة والمتعدد. إن رمية النرد الحقيقية تولّد بالضرورة العود الرابع، الذي يعيد توليد رمية النرد. يجري إثبات الصدفة، وضرورة الصدفة؛ الصيرورة، ووجود الصيرورة؛ المتعدد، وواحد المتعدد. ينشَقُّ الاثبات، ثم يتضاعف، مدفوعاً إلى مقدرته العليا. ينعكس الاختلاف ويتكرر أوتولد من جديد. إن العودة الدائمة هي هذه المقدرة العليا، تأليف الاثبات الذي يجد مبدأه في الإرادة. خفة ما يثبت، ضد وزن النافي، ألعاب إرادة القوة، ضد عمل الديالكتيك؛ إثبات الاثبات، ضد نفي النفي المشهور هذا.

صحيح أن النفي يظهر أولاً كصفة لإرادة القوة. لكن بالمعنى الذي يكون فيه رد الفعل صفة للقوة. وبصورة أعمق ليس النفي غير وجه لإرادة القوة، الوجه الذي نعرفه به، بمقدار ما تكون المعرفة بحد ذاتها تعبيراً عن القوى الارتكاسية. لا يسكن الانسان إلا الجهة المقفرة من الأرض، وهو يفهم صيرورتها - الارتكاسية التي تجتازه وتشكله. لذا إن تاريخ الانسان هو تاريخ العدمية، نفيّاً ورد فعل. لكن لتاريخ العدمية الطويل نهايته: النقطة النهائية حيث ينقلب النفي ضد القوى الارتكاسية بالذات. وهذه النقطة تحدد التحويل أو التقويم على أساس مختلف؛ يفقد النفي مقدرته الخاصة به، يصير فاعلاً، لا يعود غير طريقة وجود مقدرات الاثبات. يبدل النافي نوعيته، وينتقل إلى خدمة الاثبات؛ لا تعود له قيمة إلا كمنهّد مهاجم أو كعدوانية منسجمة. إن النفيية كنفية للإيجاب هي جزء من اكتشافات نيتشه المناهضة للدialektik. والأمر سيان إذا قلنا عن التحويل إنه يشكّل شرطاً للعودة الدائمة، لكن

كذلك إنه يتبعها من وجهة نظر مبدأ أعمق. لأن إرادة القوة لا تفرض العودة إلا على ما يكون مُثَبِّتاً: إنها هي التي تحوّل النافي وتعيد توليد الإثبات في آن معاً. وأن يكون الواحد للآخر، وأن يكون الواحد في الآخر، يعني أن العودة الدائمة هي الوجود، لكن الوجود انتقاء. يبقى الإثبات كصفة واحدة لإرادة القوة، ويبقى الفعل كصفة واحدة للقوة، وتبقى الصيرورة - الفاعلة كتمثال خلاق للمقدرة والارادة.

الفهرس

الفصل الأول: فن المأساة

- 1 - مفهوم النسابة: القيمة والتقويم - النقد والابداع - معنى كلمة نسابة 5
- 2 - المعنى: المعنى والقوة - التعددية - المعنى والتفسير -
7 «الدرجات العليا وحدها مهمة»
- 3 - فلسفة الارادة: علاقة القوة بالقوة: الارادة - الأصل والتراتب 11
- 4 - ضد الديالكتيك: الاختلاف والتناقض - تأثير العبد على الديالكتيك 13
- 5 - مشكلة المأساة: التصور الديالكتيكي لفن المأساة
16 «أصل المأساة» - الاطروحات الثلاث حول أصل المأساة
- 6 - تطور نيتشه: عناصر جديدة في أصل المأساة -
19 الإثبات - سقراط - المسيحية
- 7 - ديونيزوس والمسيح: مع الحياة وضدها - السمة المسيحية للفكر
الديالكتيكي - تعارض الفكر الديالكتيكي مع الفكر الديونيزي 21
- 8 - جوهر فن المأساة: المساوي والفرح - من الدراما إلى
24 البطل - معنى الوجود والعدالة

- 9 - مشكلة الوجود: الوجود الاجرامي والاغريقي - أنا
 28 كزيماندر - الوجود الخاطيء والمسيحية - قيمة اللامسؤولية
 10 - الوجود والبراءة: البراءة والتعددية - هيرقليطس - الصيرورة
 32 ووجود الصيرورة، المتعدد وواحد المتعدد - العودة الدائمة أو الفرح
 11 - رمية النرد: الزمان - الصدفة والضرورة: الاثبات المزدوج -
 35 تعارض رمية النرد مع حساب الحفظ
 12 - نتائج للعودة الدائمة: ظهور الصدفة - الخواء والحركة الدائرية
 39 13 - رمزية نيتشه: الأرض، النار، النجم - أهمية الكلمة الجامعة والقصيدة .
 41 14 - نيتشه ومالارميه: التشابهات - التعارض: إلغاء الصدفة أو إثباتها؟ ...
 44 15 - الفكر المأساوي: المأساوي ضد العدمية - الاثبات والفرح والخلق ..
 47 16 - حجر المحك: الاختلاف بين نيتشه وفلاسفة مأساويين
 50 آخريين - رهان باسكال - أهمية مشكلة العدمية والاضطغان

الفصل الثاني: الفاعل ورواد الفعل

- 1 - الجسم: ماذا يستطيع جسم؟ - تفوق الجسم على الوعي - القوى
 53 الفاعلة والقوى الارتكاسية، المكونة للجسم
 2 - تمييز القوى: رد الفعل - التصورات الارتكاسية للجسم - القوة
 55 الفاعلة اللدائنية
 3 - الكمية والنوعية: كمية القوة ونوعيتها - النوعية واختلاف الكمية
 57 4 - نيتشه والعلم: تصور نيتشه للكمية - العودة الدائمة والعلم - العودة
 60 الدائمة والاختلاف

- 5 - الوجه الأول للعودة الدائمة: كمنهج كوسمبوليتي وفيزيائي:
 62 نقد الحالة الختامية - الصيرورة - تأليف الصيرورة والعودة الدائمة ..
- 6 - ما هي إرادة القوة؟: إرادة القوة كعنصر تفاضلي (نسائي) للقوة
 - إرادة القوة والقوى - العودة الدائمة والتأليف - موقف نيتشه
 66 حيال كانط
- 7 - مصطلحات نيتشه: الفعل ورد الفعل، الاثبات والنفي
 70
- 8 - الأصل والصورة المقلوبة: تركيب رد الفعل والنفي - كيف تخرج
 73 صورة مقلوبة من الاختلاف - كيف تصبح قوة فاعلة قوة إرتكاسية؟
- 9 - مشكلة قياس القوى: «علينا أن ندافع دائماً عن الأقوياء ضد
 76 الضعفاء» - المعنى المعكوس لدى سقراط
- 10 - التراتب: المفكر الحر والفكر المستقل - التراتب - المعاني
 78 المختلفة لكلمتي فاعل وراد للفعل
- 11 - إرادة القوة والشعور بالقوة: إرادة القوة والحساسية (التفخيم
 81 (Pathos) - صيرورة القوى
- 12 - الصيرورة - الارتكاسية للقوى: الصيرورة - الارتكاسية - قرف
 83 الانسان - العودة الدائمة كفكر مكثّر
- 13 - ازدواج المعنى والقياس: ازدواج رد الفعل - تنوع القوى
 85 الارتكاسية - رد الفعل والنفي
- 14 - الوجه الثاني للعودة الدائمة: كفكر أخلاقي وانتقائي: العودة
 الدائمة كفكر معز - الانتقاء الأول: الغاء الارادات النصفية - الانتقاء
 88 الثاني: إنجاز العدمية، تحويل النافي - القوى الارتكاسية لا تعود

15 - مشكلة العودة الدائمة: الصيرورة - الارتكاسية - الكل واللحظة 92

الفصل الثالث: النقد

- 1 - تغيير علوم الانسان: المثال الارتكاسي للعلوم - من أجل علم
فاعل: الألسنية - الفيلسوف الطبيب، والفنان، والمشرع 95
- 2 - صيغة السؤال لدى نيتشه: السؤال ما هو؟ والميتافيزياء -
السؤال من؟ والسفسطائيين - ديونيزوس والسؤال من؟ 98
- 3 - طريقة نيتشه: من؟...= ماذا يريد؟... - طريقة المسرحية:
التفاضلية، التيبولوجية، التأسبة 100
- 4 - ضد سابقيه: المعاني المعكوسة الثلاثة في فلسفة الإرادة - جعل
المقدرة موضوع تمثّل - جعلها تتبع القيم الرائجة - جعلها رهان
صراع أو معركة 102
- 5 - ضد التشاؤم وضد شوبنهاور: كيف تقود هذه المعاني
المعكوسة الفيلسوف إلى تقييد الإرادة أو حتى نفيها - شوبنهاور،
ونهاية هذا التقليد 106
- 6 - مبادئ لأجل فلسفة الإرادة: الإرادة، والابداع، والفرح -
المقدرة ليست ما تريده الإرادة، بل ما يريد في الإرادة - الفضيلة
الواهبية - المنصر التفاضلي والنقد 108
- 7 - مخطط «أصل الأخلاق»: القيام بالنقد الحقيقي - المباحث
الثلاثة في أصل الأخلاق: الاستدلال الخاطيء، والتعارض والمثل
الأعلى 111
- 8 - نيتشه وكانط من وجهة نظر المبادئ: قصورات النقد الكانطي...
- بأي معنى ليس «نقدًا» على الإطلاق 114

- 9 - تحقيق النقد: النقد وإرادة القوة - المبدأ الصوري والمبدأ
النسائي - الفيلسوف كمشترع - «نجاح كانط ليس أكثر من نجاح
لاهوتي» 117
- 10 - نيتشه وكانط من وجهة نظر النتائج: اللاعقلانية والدرجة النقدية . 120
- 11 - مفهوم الحقيقة: ممارسة طريقة المسرحية - الموقف النظري،
التعارض الأخلاقي، التناقض الزهدي - القيم الأعلى من الحياة .. 121
- 12 - المعرفة، والأخلاق والدين: الحركتان - «الاستنتاج الأكثر
إثارة للرهبة» 125
- 3 - الفكر والحياة: تعارض المعرفة والحياة - تجاذب الحياة
والفكر - إمكانات الحياة الجديدة 128
- 14 - الفن: الفن كحفاز للإرادة - الفن كالمقدرة العالية للزائف 130
- 15 - صورة الفكر الجديدة: المسلمات في مذهب الحقيقة - المعنى
والقيمة كمنصرين للفكر - السفالة - دور الفلسفة: الفيلسوف: النجم
المذنب - غير الموافق لزمته - تعارض الطريقة والثقافة - هل الثقافة
إغريقية أم ألمانية؟ - الفكر والنكات الثلاث 132
- الفصل الرابع: من الاضطغان إلى الاحساس بالخطأ**
- 1- رد الفعل والاضطغان: رد الفعل كرد - الاضطغان كمعجز
عن رد الفعل 143
- 2 - مبدأ الاضطغان: الفرضية التوبيعية لدى فرويد - الاثارة والأثر
بحسب نيتشه - كيف يكف رد فعل عن أن يكون مفعولاً به - كل
شيء يتم بين قوى ارتكاسية 144

- 3 - تيولوجية الاضطغان: وجها الاضطغان: الطوبولوجي
 147 والتيولوجي - روح الانتقام - ذاكرة الآثار
- 4 - سمات الاضطغان: المعجز عن الاعجاب - السلبية - الاتهام
 150
- 5 - هل هو طيب؟ هل هو خبيث؟ أنا طيب، إذا أنت خبيث - أنت
 153 خبيث، إذا أنا طيب - وجهة نظر العبد
- 6 - الاستدلال الزائف: قياس الحمل - إوالية الوهم في الاضطغان
 157
- 7 - نمو الاضطغان: الكاهن اليهودي: من المظهر الطوبولوجي
 159 إلى المظهر التيولوجي - دور الكاهن - الكاهن بشكله اليهودي
- 8 - الاحساس بالخطأ والداخلية: وجها الاحساس
 164 بالخطأ - المعنى الخارجي للألم ومعناه الداخلي
- 9 - مشكلة الألم: وجها الاحساس بالخطأ. المعنى الخارجي
 165 للألم ومعناه الداخلي
- 10 - نمو الاحساس بالخطأ: الكاهن المسيحي: الكاهن بشكله
 167 المسيحي - الخطيئة - المسيحية واليهودية - إوالية الوهم في الاحساس بالخطأ
- 11 - الثقافة منظوراً إليها من الزاوية القبتاريخية: الثقافة كترخيص
 170 وانتقاء - النشاط النوعي للانسان - ذاكرة الكلام - الدين ومعادلة العقاب
- 12 - الثقافة منظوراً إليها من الزاوية البحتاريخية: حاصل الثقافة - الفرد السيد
 173
- 13 - الثقافة منظوراً إليها من الزاوية التاريخية: حرف الثقافة - كلب
 176 النار - كيف يطعم وهم الاحساس بالخطأ الثقافة بالضرورة

- 14 - الاحساس بالخطأ، المسؤولية، الذنب: شكلا المسؤولية
 180 مجموعة القوى الارتكاسية
- 15 - المثل الأعلى الزهدي وجوهر الدين: التعددية والدين - جوهر
 الدين أو تجاذبه - تحالف القوى الارتكاسية وإرادة العدم: العدمية
 183 ورد الفعل
- 16 - انتصار القوى الارتكاسية: جدول إجمالي،
 186

الفصل الخامس: الانسان الاسمي ضد الديالكتيك

- 1 - العدمية: ماذا تعني كلمة «nihil»
 189
- 2 - تحليل الشفقة: العدميات الثلاث: النافية، والارتكاسية والسلبية
 190 الله مات من الشفقة - آخر العالمين
- 3 - مات الله: القضية الدرامية - تعدد معاني «مات الله» - الضمير
 اليهودي، والضمير المسيحي (القديس بولس)، والضمير الأوروبي،
 والضمير البوذي - المسيح وبوذا
 195
- 4 - ضد الهيغلية: الشامل والخاص في الديالكتيك - طابع التعارضات
 المجرد - السؤال من؟ ضد الديالكتيك - الوهم، والعدمية ورد
 201 الفعل في الديالكتيك
- 5 - تحولات الديالكتيك السيئة: أهمية مستمر في تاريخ
 205 الديالكتيك - مشكلة إعادة التملك - الديالكتيك كنظرية للأنا ...
- 6 - نيتشه والديالكتيك: معنى الانسان الاسمي والتحويل
 208
- 7 - نظرية الانسان المتفوق: أشخاص الانسان المتفوق
 211 المتعددون - ازدواج الانسان المتفوق

- 8 - هل الانسان «ارتكاسي» من حيث الجوهر؟: الانسان هو الصبرورة - الارتكاسية - «أنتم طبائع فاشلة» - الفعل والاثبات - رمزية نيتشه في علاقة بالانسان المتفوق - كلبا النار 214
- 9 - العدمية والتحويل: النقطة المحرقة: العدمية الناجزة، التي تهزم نفسها بنفسها - إرادة القوة: علة المعرفة وعلة الوجود - الانسان الذي يريد. أن يهلك أو النفي الفاعل - تحويل النافي، نقطة التحول .. 220
- 10 - الاثبات والنفي: نعم الحمار - قرد زرادشت، الشيطان - نفيية الايجابي 224
- 11 - معنى الاثبات: الحمار والعدمية - ضد إيجابية الواقعي المزعومة - «أناس هذا الزمن» - الاثبات ليس الحمل ولا الاضطلاع - ضد نظرية الوجود 230
- 12 - الاثبات المزدوج: اريان: إثبات الاثبات (الاثبات المزدوج) - سر أريان، المتاهة - الاثبات المئيت (المقدرة الثانية) - الاختلاف، والاثبات، والعودة الدائمة - معنى ديونيزوس 237
- 13 - ديونيزوس وزرادشت: الوجود كانتقاء - زرادشت والتحويل: الاسد - من التحويل إلى العودة الدائمة، والعكس - الفحل واللعب، والرقص 242
- خاتمة 249

هذا الكتاب

يبين هذا الكتاب، الذي صدر للمرة الأولى عام ١٩٦٢، كيف يؤسس نيتشه، انطلاقاً من «المساوي»، نمطاً من التفكير لم يعد ينتمي إلى الفلسفة بما هي فلسفة، ويقطع مع الديالكتيك بما هو طريقة.

تحل محل البحث عن الحقيقة نشاطات حية هي التفسير، والتقويم، والاختيار. ومحل طوبولوجيا المفاهيم محل تيبولوجيا للقوى، وفقاً لتراكيبها، وتبادل السيطرة في ما بينها، وطابعها الفاعل أو راد الفعل (الارتكاسي): نموذج السيد، ونموذج العبد، ونموذج الكاهن، الخ. ومحل السؤال «ماذا؟» في المفهوم محل السؤال «من؟» في المنصر غير المفهومي لإرادة القوة. ومحل الثنائي الله - الإنسان محل تكاملية العودة الدائمة والإنسان السامي. العودة الدائمة لا كتكرارٍ للـ، بل كانتقاءٍ للمختلف.

وعبر كل شيء، يدخل الإثبات والنفي في علاقات جديدة تشكل فكرياً بدوياً، فكرياً للخارج، فكرياً للخارجية - ضد الفلسفة الحميمة والحضرية.